منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef



منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING

فتحي المسكيني

الكوجيطو المجروح

أسئلة الهوية في الفلسفة المعاصرة

مسائل فلسفية

الكوجيطو المجروح

أسئلة الهوية في الفلسفة المعاصرة

الكوجيطو المجروح

أسئلة الهوية في الفلسفة المعاصرة

فتحي المسكيني

منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING





بسم الله الرحمن الرحيم

الطبعة الأولى

1434 هـ - 2013 م

ردمك 978-614-01-0928-5



4، زنقة المامونية - الرباط - مقابل وزارة العدل

هاتف: 537723276 212+ - فاكس: 537200055 212+

البريد الإلكتروني: darelamane@menara.ma

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef

149 شارع حسيبة بن بوعلي

الجزائر العاصمة - الجزائر

هاتف/فاكس: 21676179 213+

e-mail: editions.elikhtilef@gmail.com

منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING

هاتف الرياض: 96650933772+

هاتف بيروت: 9613223227+

editions.difaf@gmail.com

الإهداء

"إلى زهرة الروح...

إلى أمّي،

نجمة الصبح تنام تحت جلدي

حتى الفجر القادم..."

المحتويات

توطئة

في تدبير الذات

أيّ معنى اليوم لتدبير النفس؟ وهل أنّ التحوّلات الراهنة مقام مناسب للعودة على ذواتنا من أجل محاسبتها؟ أم أنّ الشخص الحديث المهتمّ بنفسه، المتسائل عن تقنيات الذات، الحرة والخاصة، مقولة لم تظهر بعد في أفقنا الأخلاقي؟ - قد يبدو مشكل تهذيب النفس ترفا فكريا في وقت أقدمت فيه الشعوب على قرار تغيير القبلة التاريخية للدولة ونجحت في إقامة تساؤل كبير وشامل حول مصيرها. بل قد يبدو الاهتمام بالذات ضربا من الأنانية غير اللائقة أمام احتداد البحث عن وسائل قانونية وسياسية مناسبة لتحقيق آمال الشعوب من الثورة على الدول الدكتاتورية.

ولكن أليس الإنسان / الكائن اللحمي، هذه النواة الوجودية والفرديّة جدّا، هي التي قامت بالثورات الراهنة؟ وأيّ معنى لتحوّلات تاريخية لا تعِدنا بإنسانية جديدة؟ ربما حريّ بنا أن نسأل: "من" هو الإنسان الذي قام بالثورة؟ بأيّ نوع من الإنسانية وعدتنا الثورة؟ - إنّ تدبير الذات قد صار مشكلا أكثر من أيّ وقت مضى. وذلك أنّ ثمّة على الأقلّ طريقتين كبريين للتساؤل عن معنى أنفسنا "بعد" ظاهرة الثورات الراهنة: 1. أنّ الثورات هي في واقعها عمل حيويّ قام على تمرّد أخلاقي واسع النطاق على وضع إنساني بلا كرامة ولا حرية، ومن ثمّة أنّ مطلبها الأساسي هو إنشاء شكل أصيل من التذوّت الكريم والحرّ، الذي يجب ضمانه لكلّ فرد بما هو فرد، بصرف النظر عن لونه أو جنسه أو معتقده؛ 2. أنّ الثورات هي في سرّها العميق عمل هووي، نجم عن رغبة "الأمة" أو الجماعة الروحية الكبرى التي تزوّدنا بمصادر أنفسنا في تأصيل انتمائها ومعتقدها، بعد حقبة من الانبتات الحضاري الذي فرضه منطق الدولة القومية الحديثة التي تشكّلت بعد الاستقلال عن المستعمر، الدولة التي فشلت في اختبار المواطنة الحرة، بعد تحويل السكّان الأصليين إلى غرباء سياسيين.

وفجأة وجدنا أنفسنا أمام مشكل قديم جديد، لكنّه عاد ليطرح نفسه بشكل أكثر حدة: من نحن اليوم، أيّها المنتمون إلى الإنسانية تحت عنوان الحداثة؟ كيف نتدبّر علاقتنا بأنفسنا الصغرى؟ وعلى أيّ وتر تراثي يجدر بنا أن نصرّف أنفسنا الكبرى؟ أيّ أدب صغير (أيّة أخلاق) وأيّ أدب كبير (أيّة سياسة) بإمكانهما أن يوفّرا لنا الإطار المناسب لتطوير تقنيات تذوّت وتذاوت حرة وأصيلة، كونية ومتفرّدة في آن؟ هل يستوفي معنى الذات كونُها هويّةً؟ أم أنّ تدبير المرء لنفسه هو حقّ مدني ينبغي ضمانه والاعتراف به بصرف النظر عن شكل انتمائه أو نوع معتقده؟ أيّ نوع من الذاتية بإمكانه ترسيخ فكرة المواطنة؟ وهل ثمّة تناقض إنجازي بين الذاتي والهووي في مجتمعات تشعر أنّها قامت رغم كل شيء بثورة مدنية؟

يبدو أنّ كانط هو من رسم إطار الإجابات المعاصرة عن السؤال المحوري: ما معنى "ذاتنا" اليوم في أفق الإنسانية؟ وسوف ندين طويلا لهذا الرجل الذي لم يسافر أبدا بأسمى معاني الذات المواطنة، نعني تلك التي تنجح في تحويل السكن الشخصي في ظلّ العقل إلى ضيافة كونية. وإنّه هو الذي تجرّأ على تقديس فكرة الإنسانية باعتبارها السقف الرمزي الذي تبقّى لنا بعد انسحاب الإله التوحيدي من البرنامج الأخلاقي المباشر لتربية المواطن، وتسليمها إلى الدولة، الإله الفاني للأزمنة الجديدة. ولن تنجح فكرة المواطنة في أفق أيّة ثقافة إلاّ عندما تنجح في وعد الناس بخلاص لا يتخطى أو لا يسخر من عقل البشر. فدين العقل هو وحده يحق له أو يمكنه أن يطمح إلى الرجاء بوسائل بشرية.

أمّا من خرج من عتبة الدين أو ظنّ ذلك، فإنّ مصيره هو الأخلاق كقدر داخلي لنفسه، سرعان ما يأخذ شكل الهوية العميقة في كل مكان. كلّ أخلاق هي هوية عميقة لنمط بشري ما. وطالما أنّنا لم نسائل نموذج القيم الذي نشتق منه أنفسنا، على نحو جذري، كما فعل نيتشه، ذات قرن، فإنّ الدولة سوف تواصل، دون أيّ انزعاج خاص أو حرج يُذكر، إقامة المآدب الهووية في كل ساحات المواطنة، محوّلة صدفة الجغرافيا إلى تاريخ مغلق لنفسها. الهوية اختراع أخلاقي خطير، طوّرته كل الثقافات، ولكن بخاصة تلك التي لم تعد تمتلك أيّ كنز خلفي أو مخزون احتياطي لنفسها غير حراسة الانتماء بواسطة الذاكرة الممنوعة من التفكير، وليست حماية المقدّسات غير العنوان العامي لها. الأخلاق هي الكوجيطو

المجروح الذي صار يتداوى بثقافة التأثيم، لأنّه بات عاجزا من الداخل عن أيّ نوع من التشريع الروحي الجديد لنفسه المقبلة. وليس كالخوف من الحرية حافزا على "هَوية" المجتمع وتحويل مستقبله إلى إصلاح هووي لماضيه.

كل هوية هي كوجيطو مجروح، نعني ملكة انتماء تعطّل فيها العقل البشري وصارت جهازا حاضرا للاستعمال العمومي من قِبل سلطة أو طفيليات سياسية في ظل حالة اللاّ-دولة التي تمرّ بها عديد المجتمعات المعاصرة. وليس من الصدفة أنّ ما هو مرئيّ من الإنسان لم يعد بديهيّا. ولذلك تميل الفلسفة إلى الاحتماء بتجارب المعنى حتى يظل وجودها ممكنا. ليس الأنا غير بقية غير مرئية من كينونة أجسادنا. وهذا الجانب اللاّمرئي من هوية الإنسان المعاصر هو ما يجعل كل الفينومينولوجيات ممكنة، ولكن من دون وعد فلسفي حقيقي. ما نحن سوى أشكال من الترجمة اللحمية لذواتنا. لكنّ الآخر يكون قد سبقنا في كل مرة. وربما لا تعدو أن تكون كينونتنا سوى حراثة الصمت التي نشير إليها بعبارة "أنا" دون مضمون واضح. هناك دوما آخر ما ينبغي مراقبة ولادته من تصوّرنا لأنفسنا، وهذه الآخرية اللحمية هي أفضل مثال على أنّ ترجمة أنفسنا هي عمل جسدي يعمل على تحرير اللاّمرئي الذي في صلبنا.

ذلك يعني أنّه لا توجد هوية جاهزة لأحد. كل الهويات ليس فقط لها تاريخ، بل هي تاريخ انفعالات غير مسيطر عليها، فتحوّلت إلى جهاز انتماء بلا ماض واضح، وقابل للاستعمال تحت الطلب. كل الهويات مصطنعة من لعبة بصرية من الاختلاف والتكرار الذي نسي نفسه. وانقلب إلى صورة جاهزة لأنفسنا. لذلك لا يبدأ التفكير في ثقافة ما إلاّ بقدر ما تفلح في توفير تربة مناسبة لتلك النباتات التي ترفض أن تنقلب إلى شجر هووي باسق ولكن بلا ثمار مناسبة لأنفسنا الجديدة. وكان دولوز هو من سجّل كلّ ملامح هذه الثورة الكوبرنيكية في معنى الهوية: إنّها مشروع اختلاف موجب وتفاضلي بقي مؤجّلا إلى حدّ الآن. وليس من شوق للفلسفة سوى تطوير مفهوم عن الاختلاف لا يحتاج في عمله إلى أيّ ضرب من "النفي" وبلورة معنى للتكرار ينفذ إلى ذلك النوع من التكرارات الخفية حيث يتخفى وينتقل "تفاضليّ" ما. فما من هوية ما تزال تعوّل على سلب الآخر أو تكرار موتاها إلاّ تحوّلت من حيث تدري ولا تدري إلى ذاكرة عملاقة للانتماء ليس من شفاء منها سوى تمارين مؤلمة في النسيان.

ولكن هل يعني ذلك أنّ كانط على حقّ وأنّ الأنا هو مجرّد ادّعاء ترنسندنتالي بلا مضمون؟ أم أنّ على فلسفة ما أن تعاود الكرّة وأن تغطس في بركة أنفسنا العميقة بحثاً عن صيغة ما من التصالح مع وعينا بذاتنا، وبالتالي حمايتنا من شطحات فلسفات الاختلاف التي كشفت عن الأنا المتصدّع في أعماقنا دون أن تعدنا بأيّة وصفة صحّية للانتماء إلى جهاز الهوية السائد؟ يبدو أنّ ريكور هو من أخذ على عاتقه أن يحدّ من النتائج الهدّامة لاختلاف تفاضلي ينتهي بنا إلى تدمير جهاز الهوية الساري المفعول في كل ثقافة، ومن ثمّ هو من وعدنا بإمكانية ترميم الوعي، بكل فئاته من وعي الشيء الديكارتي إلى الوعي الديني، وبلورة نمط من الكوجيطو المرمّم ولو كان في بعض نفسه مجروحاً بلا رجعة. والعنوان العام هو هذا الإقرار الذي دافع عنه ريكور بصمت عنيد: "إنّ معنى ''أنا'' هو معنى فريد في كل مرة"! لكنّ ما اختص به ريكور هو كونه لا يعوّل على أيّ فلسفة اختلاف لإنجاز هذه الفرادة وتحويلها إلى أفق للتفكير بعيدا عن أيّة صورة جاهزة لعقولنا. بل هو ما فتئ يؤكّد أنّ معنى وجودنا هو رمزيّ أو لا يكون، ومن ثمّ هو أكبر من مجرّد استعمال مناسب لملكات تفكيرنا على أشياء الطبيعة. ينبغي أن ننظر دوما إلى أنفسنا على أنّنا حدث محض ومفتوح وليس بنية جاهزة نتكلّمها أو نصمت. ومن ثمّ أنّ وعينا هو مهمّة تأويلية لا تقلّ غموضا عن استنطاق اللاّوعي. علينا أن نتدرّب على استعمال "أنا أكون" ضدّ "أنا أفكّر" دون أيّ خجل فلسفي من ذلك.

بيد أنّ هذا القبول بما نحن وبنموذج أنفسنا، في أفق ثقافة قائمة ننتمي إليها، لن يمنعنا من تعديد الوصفات الهووية لفهم ذاتنا، أكانت عامة أم خاصة. وقد قبل هابرماس بأن يخوض تخريجا لمعنى الهوية كما يمكن لها أن تنشأ وتتطوّر في نطاق طرح اقتصادي لعلاقات الإنتاج التي تحكم آراء الناس في أنفسهم، بعيدا عن أيّ كوجيطو بلا وعي اجتماعي. وفي رأيه أنّ الأنا هو قوة إنتاج من نوع خاص، وذلك في نطاق تأويل يعتبر أنّ البنى المعيارية والقيمية للهوية هي علاقات إنتاج جديدة لا يجدر بنا إنكارها. ثمّة ضرب من اقتصاد الهوية يجدر بالفيلسوف التاريخي أن يرصده وأن يعيد بناءه نظريا. إنّ المطلوب هو فلسفة قادرة على إيضاح الأساس المعياري للفعل الاجتماعي، والاشتغال على القضايا الأخلاقية والعملية والتواصلية بوصفها علاقات إنتاج من نوع جديد، وليس مجرّد بنى فوقية لوعي زائف.

إنّ للمجتمعات براقع هووية لا يمكن الاستغناء عنها مهما أوتينا من غرائز الاختلاف أو ملكات التفرّد. وليست عبارات من قبيل "العقل الغربي" أو "العقل العربي"،.. الخ سوى ضروب من البراقع الهووية لتوجيه العقل في ثقافة ما أو السيطرة عليه ومنعه من أداء دوره الخاص بما هو كذلك، أي في كنف الحرية الجذرية لحدث الحياة بعامة. لكنّ القدرة الحرة على الأنا من دون أيّ براقع هووية جاهزة لأنفسنا هو على الأغلب جنون أو نوع من الجنون الذي لا ترتاح إليه أيّة ثقافة مهما كانت متحررة في مسائل الانتماء. وكان جبران هو من دفع بإمكانية استكشاف هذه الفرضية في كتابه "المجنون" منذ سنة 1918. لقد رسم لوحة لتلك البراقع التي تؤلفا جملة مظلات التراث التي ترفعها أنفسنا القديمة على رؤوسنا في كل حياة نحياها، حتى نقتنع آخر الأمر أنّ ما نضعه على رؤوسنا من أقنعة هي نفسها رؤوسنا وعقولنا ذاتها. ومن يجرؤ على رفع رأسه من دون براقع، أي من دون أصنام هووية جاهزة ومؤبّدة لنفسه، وأن ينظر إلى أبعد ممّا تراه برقعه، فإنّه يصير مجنونا. وهل نحن بعيدون عن ذلك؟

إنّ الأنا الشرقي لا يزال ادّعاءً هوويا بلا مضمون معاصر. لكنّ سجالات الهوية اليوم ربما هي أكثر أنواع الحجب منعاً لإمكانية الدخول في تجربة شفافة عن أنفسنا الجديدة. وكان ميخائيل نعيمة قد نفذ في كتابه "اليوم الأخير" إلى خصوصية تجربة الأنا كما يمكن أن تطرأ في أعماق الشرقي: بدلا من سؤال "من أنا؟" على طريقة ديكارت، يفضّل نعيمة أن ينطلق من تجربة "الصوت" أو الهاتف الشرقية، ذلك الصوت الذي ينبّهنا من غفلة العالم ويلقي بنا دفعة واحدة في آخرة عارية بلا شروط، نظلّ نحملها في دواخلنا كلعنة هووية. هناك دوما صوتٌ ما يدعوك إلى العودة إلى ذاتك. لكنّ الحداثة كسّرت هذا الأفق من الانتظار الصوتي لأنفسنا البعيدة، وألقت بنا في ثقافة الأنا أو صناعة الكوجيطو الأوروبية. وليست الحداثة غير انتقال روحي من تجربة "الصوت" الشرقية إلى ثقافة "الأنا". وبلادة الشرق الخاصة هي تحاشي السؤال "من أنا؟" وتعويضه بسؤال "صوت من هو؟"، تحت وطأة فكرة الله أو اللاّمسمّى. وحين نتجرّأ أخيرا على السؤال ينبغي أن يكون من هذا النوع: أين الإنسان أيها السادة؟ لقد ضاع كحصاة في هاوية الانتماء الكبير.

في مواجهة هذا النوع من المصير "الأخيري" لأنفسنا العميقة طفق جيل من المفكّرين يقرؤون التراث كآخر محاولة لوضع حدّ للاستعمالات المضرة لآلة الانتماء، والشروع في رسم سياسة انتماء قادرة على التفكير بنفسها، من غير وصاية هووية من أية جهة كانت. ولعلّ الجابري هو أفضل حالة تجريب من هذا النوع. لقد تجرّأ على اختراع فكرة "العقل العربي" كعنوان هووي غير مسبوق: كيف يمكن أن ننتمي إلى أنفسنا العميقة ولكن بوصفها كوجيطو كبيرا، يجدر بنا أن نؤرّخ لتكوينه وأن نرصد بُناه وأن نراقب سياسته وأخلاقه؟ وعلى الرغم من أنّ كل ما قيل تحت عناوين نقد العقل العربي لا يعدو أن يكون من الناحية الفلسفية مجرد تعليقات مؤقتة على مستقبل ذواتنا الجديدة، فإنّ هذا النوع من الكتابة قد سنّ فنّا جديدا في تملّق الذات، خرج بنا من استهلاك الهوية إلى إنتاجها. نحن نواصل تملّق الذات كنوع من حملات الإنقاذ الروحي بوسائل حديثة، أي بواسطة ثقافة نقد العقل. وعلى ما في لفظة "التملق" من بعض الفظاظة فإنّ تملّق الذات بواسطة نقد العقل أفضل بما لا يُقارن من صناعة العصائد اللاهوتية التي دأب عليها المنافحون عن الهوية بواسطة الوعظ الديني. لا يمكن علاج جراح الهوية بواسطة ذاكرة تعطّلت عن التفكير منذ مدة طويلة. وكل أنواع الحمل السريع لها هو تجارة دعويّة تستهلك العقول قبل البدء في وعدها بأيّ ضرب من المستقبل.

من أجل كل ذلك على الفلسفة أن تنزل إلى أنفسنا الجديدة كما تحدث لنا من دون سابقية إضمار ولا ترصد هووي. وعلينا أن نميّز بين حجاب الهوية الذي منع الناشئة إلى حدّ الآن من الانتماء الكوني إلى ثقافة الكوجيطو التي هي مكسب حديث، هو، رغم كل جذوره المسيحية، ما شكّل الخلفية الميتافيزيقية لكل مفاخر الحداثة في ميدان الدولة المدنية ومعنى المواطنة وحقوق الإنسان كـإعلان عالمي لكرامة الإنسانية في صلب كل شخص بما هو كذلك، - وبين هوية الحجاب التي ينبغي ألا يوجد أيّ مانع أخلاقي يحول دون التعرّف إلى دلالتها الخاصة، وبالتالي الاعتراف برمزيتها والقبول بتأثيثها للفضاء العمومي للمواطِنة، وتحديدا باسم حقوق المواطنة نفسها، وليس تحت أيّ عنوان آخر مهما كان جليلا. - لكنّ الإقرار بجدارة التفكير في هوية الحجاب لا يعني البتة التشجيع على الاستغناء الرسمي عن الوجه الشخصي لأيّ كان. إنّ الوجه البشري هو المكسب الأخلاقي الأكبر في

تاريخ الإنسانية. ولا تعني التضحية به غير التخلي اليائس عن إنسانيتنا. لا ينبغي أن يتحجّب إلاّ ما هو مقدّس عن البشرية. ولذلك فإنّ تحجّب المنقبات مثلاً في فضاءاتنا العمومية هو نوع مريب من التألّه الكسول. والحال أنّ "الوجهيّة" هي عنوان التواضع البشري أمام الكون: كشف الوجه كنوع من الكرم إزاء أيّ آخر ينظر إلينا، كرم المساواة والتبسّط والاستبشار بأنس المأنوس مهما كان جنسه، ولو كان حيونا أو جمادا.

وبعدُ، فهذه تحقيقات هووية في الفلسفة المعاصرة، بحثا عن الذات، ولكن في كل صورها، ولو عادت إلينا من وراء حجاب، آخريّة كأشدّ ما يكون. فليس في جبّة الذات غير كل الآخرين الذين كنّا أو سنكون، سكّر الكينونة الذي ينضاف إلى تربة الروح مع كلّ وجع بشري يعترضنا من الداخل، وإن كان ذلك في قلوب أو في حيوات الآخرين. فمن يفكّر يستعمل كلّ العقول التي عرفها، كأنّها قطعة من نفسه. وكلّما عاد، عاد وحيدا. ولكن في أحضانهم. فالفكر محبّة لكل الذين لا أسماء لهم، أو لا يكون.

تونس، 01 فبراير 2013

التحقيق 1

كانط ودين العقول
أو
الرجاء بوسائل بشريّة

مقدمة: الفلسفة وتقنيات الرجاء

ليس من شأن الفلسفة أن تدافع عن أيّ أفق روحي أو أخلاقي جاهز. وليس يهمّها أن تنافح عن استمرار أيّة رؤية للعالم أو أيّة عقيدة مستقرة لـدى أهلـها، مرضيّ عنها من قِبل جماعة إنسانية أو أخلاقية معيّنة. بهذا المعنى إنّ الفلسفة لا تدافع عن **تقنية رجاء** بعينها. فهي ليست عملا هوويّا[1]. لكنّها لا يمكن أن تبقى مكتوفة الأيدي أمام المسائل الحيوية للنوع الإنساني بعامة. وبخاصة حرية المصير، حيث يكون التلاقي مع الدين أمرا لا مفرّ منه.

إنّما مهمّة الفلسفة – وهي وحدها التي يحقّ لها أن تعيّن مهمّتها الخاصة من حيث هي فنّ العقل البشري بعامة وليست أيّ شيء آخر– هي البحث في طبيعة العلاقة التي تربط عقولنا بما ما يتخطى ملكاتنا أو قدراتنا الذاتية أو الطبيعية. إنّ الفلسفة هي فنّ السؤال عن معنى كلّ أشكال "التعالي" على حدود عقولنا الطبيعية. وكلّ تخطّ نظري أو أخلاقي لعقولنا يطرح مشكلا فلسفيا. وهو مشكل في معنى محدّد أي أنّه لا يمكن ولا يحقّ لنا أن نعالجه إلاّ في حدود طبيعة عقولنا كما هي، أي في حدود طبيعتنا البشرية كما هي متاحة لنا، وليس كما تفرضها سردية خارجية عنها مهما كان نوعها. كلّ سردية هي هووية بالضرورة. ولا تفعل غير تأجيل المشاكل الحيوية للشعوب.

---

1 – قارن: فتحي المسكيني، **الهوية والحرية. نحو أنوار جديدة** (بيروت: جداول، 2011)، صص 9-19.

كلّ أشكال التعالي هي مشاكل أو تطرح مشاكل فلسفية. وذلك أنّ الفلسفة هي فن احتمال قدرة البشر الأحياء على حريتهم الكونية إزاء كلّ ما يتخطى عقولهم من جهة ما هم جزء داخلي من مساحة النوع البشري كلّها. ولأنّه ليس ثمة عقول أخرى أو نوع آخر من العقول، فإنّ الفلسفة هي صناعة العقل البشري بما هو كذلك. ولا معنى لأيّ تطاول على العقل أو على طبيعته أو على حدوده أو على صلاحيته باسم الفلسفة. بل بمجرّد أن يدخل العقل لدينا في صلة إشكالية مع ما يتجاوز طبيعته البشرية هو يدخل في حالة فلسفية قصوى: أي في تساؤل مصيري عن نفسه باعتباره ملكة مهدّدة على الدوام بكل أنواع "الماوراء"، ما وراء الطبيعة المحسوسة لعقله أو للعالم الذي يعيش فيه. كلّ أنواع "الما وراء" تطرح مشكلا فلسفيا، أكان ذلك ما وراء العلم أو المجتمع أو اللغة التي نتكلمها. لكنّ الماوراء ليس مجرد خطأ ثقافي أو شخصي؛ بل هو تقنية هووية للسيطرة على نوع من الألم الكبير: ألم الشعور بالضآلة أمام الكون.

نحن ننتمي إلى ثقافة تفترض أنّ تقنية "الما وراء" الفطرية للبشر هي الدين أو التألّه. ومن ثمّ أنّ صنوف الشعائر وفنون الاعتقاد والإيمان والتقديس والتنسّك.. الخ هي تقنيات رجاء مناسبة، أي صحيّة، لطبيعتنا "البشرية"، التي وقع تأويلها، للغرض (وفقا للسردية التوحيدية الإبراهيمية) بوصفها "آدميّة"، أي "مخلوقية" أصلية. هذا التحويل المبكّر للمدعوّ "إنسان" (أي الحيوان الذي يتميّز بالقدرة على الأنس والمؤانسة مع بني جنسه أو القادر على "نسيان" أصله الحيواني) من رتبة "البشري" إلى منصب "الآدمي"، وهو المعنى الأصيل للاستخلاف[1]، كان إجراءً ضروريا تماما من أجل أن يتمّ بشكل مبكّر أيضا تحويل سؤالنا عن أصل وجودنا في الكون إلى سؤال عن "الخالق" تحت أسماء شتى أشهرها "الله" وما يقابلها في كل اللغات. وهو إجراء افترض في نفس الوقت تحويل "الكون" من حولنا إلى "عالم"، أي إلى معلم أو آية أو علامة على ذلك الخالق..

الآدمية والألوهية والعالمية ثلاث أمارات على قرار تأويلي واحد: هو اختراع "الما وراء" أو "التعالي" الأخلاقي المناسب على بقية الكائنات وخاصة عائلة

1 قارن: نفسه، صص 39-68.

الحيوان، وفقا لتقنية الرجاء المناسبة لفطرتنا، أي "الدين" أي نمط الطاعة القائم على "دَيْن" أصلي لا يمكن تسديده أبدا: نعني اعتبار "الوجود" نفسه (وليس فقط وجودنا في أجسادنا أو في العالم) "دَيْنا" وليس "ذنبًا"[1]، ومن ثمّ "أمانة" أو "إعارة" علينا أن نؤديها بشكل لائق.

لذلك ليست الفلسفة ضدّ الدين أو ضدّ أيّ دين، نعني ضدّ الطاعة المحضة بناءً على دَين أصلي في طبيعتنا. بل إنّ الفلسفة نمط بحث يقع سؤاله خارج أفق الأديان بعامة. ولذلك هي مساءلة غريبة عن كل أشكال الخصومة اللاهوتية حول قضايا الذنب أو الضمير أو مسائل الإيمان أو مواقف الإلحاد. ورغم ذلك لا يمكن أبدا للفلسفة -لأسباب تخصها من داخل مساحة العقل البشري وليس من أيّ موقع آخر- أن تتجاهل تقنيات الرجاء وأشكال الآخرة وفنون الأمل في حياة مستقبلية التي طوّرها الحيوان البشري طيلة مسيرته السحيقة القدم على الأرض، وكأنّها مسائل زائفة أو بلا معنى أو ممّا يمكن حلّه بشكل خارجي. بل بالعكس إنّ الفلسفة لا يمكن أن تعمل إلاّ في ميدان السؤال المحرج والخطير وغير المشروط والكوني عن الصعوبات الجذرية والأبدية التي يثيرها اصطدام العقل البشري بحدود "الما وراء" بكل أنواعه وتعابيره (من قبيل الأزلي والأبدي والمطلق واللامتناهي والمفارق والمتعالي والغائب، الخ.. والذي لا يُعدّ مفهوم "الإله"، بسيرته الإبراهيمية، إلاّ أشهر أسمائه فحسب، وتبعا لذوق مخصوص في التسمية تميّزت به ثقافات الشرق الأوسط القديم).

بذلك فما يهمّ الفلسفة رأساً ليس نقد الدين أو التحرّر من سطوته التي حوّلها الفقه إلى مؤسسة معيارية قاهرة أو مخيفة. بل مشكل الفلسفة هو خوض بحث واسع النطاق في طبيعة "الما وراءات" التي جعلت حاجة البشر إلى تقنيات الرجاء أمرا ملحّا ولا يمكن إلغاؤها بشكل خارجي أو إجرائي، أي بشكل "نقدي"، كما شاع منذ فيورباخ أو ماركس. ليست الفلسفة موقفا "سياسيا" من الدين كما أنّها ليست موقفا "ثقافيا" من العلم أو موقفا "أخلاقيا" من الفن. بل هي فن الفحص

---

1 عن تخريج فلسفي لمعنى مفهوم "الدين" وارتباطه الإشكالي مع معنى "الذنب"، راجع: مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**. ترجمة فتحي المسكيني (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2011)، الفقرة 58، صص 496-511.

عمّا يتخطى أو يزعم أنّه يتخطى عقولنا ومن ثمّ يطرح مشكلا لا يمكن حلّه في حدود التجربة الممكنة بل فقط استشكاله بشكل جذري ابتغاء تحريره من هالته الغامضة والسيطرة الأخلاقية أو المدنية على نتائجه المدمّرة لإمكانية الحياة معاً بين بني البشر. إنّ التحدّي الوحيد لأيّ دين اليوم هو الديمقراطية، وليس أيّ شيء آخر.

وبالنسبة إلى الفلسفة لا يعدو الدين أن يكون سوى إحدى تقنيات الرجاء الأكثر شهرة، التي اخترعها الحيوان البشري طيلة تاريخه الطويل وبعد تمارين متعددة ومتباينة على فنّ الما وراء، تفوّقت فيها بعض الشعوب أو الثقافات على غيرها. وهو لم يصبح ظاهرة أخلاقية مركّبة (هي حسب عبارة نيتشه ظاهرة "المثل النسكيّة"[1]) وبالتالي مستعصية على الحلول الإجرائية الحديثة إلاّ لأنّه نتيجة لتراكم معياري طويل الأمد استوعب كلّ أشكال "الما وراء" التي بناها العقل البشري على حدوه الخارجية واستمدّ منها وسائل بقاء النوع في عصور متطاولة، بوصفها آفاق معنى، تبيّن من بعدُ أنّها شديدة النجاعة، من فرط أنّها مرتبطة على نحو وثيق بنوع قديم من "المعاناة" من "مرض" الضياع في العالم بسبب غياب "معنى"[2] مناسب لوجودنا، وهي معاناة حملها الحيوان البشري في لحمه دون انقطاع و لم يجد لها من علاج أو شفاء سوى تقنيات الرجاء الطويلة الأمد. بهذا المعنى يمكن أن نعرّف الدين بأنّه تقنية رجاء نموذجية ورثت وتفوقت على كل أنواع الرجاء الأخرى السابقة أو المنافسة لها. ومن ثمّ يمكن للنوع البشري أن يطوّر في المستقبل تقنيات رجاء لا نعرفها وقد لا يمكننا أن نتصورها الآن، لأنّها لن تشبه أيّ واحد من "المثل النسكيّة" التي قامت عليها آداب الرجاء إلى حدّ اليوم.

ولذلك علينا التذكير بأنّ الفلسفة لا تنافس الدين في أيّ نوع من الرجاء. بل هي ليست تقنية رجاء أصلا، بمعنى أنّها لا تعدنا بأيّ أمل خاص. وشكل الوعد الوحيد الممكن والمناسب للفلسفة، من حيث هي فن إدارة شؤون العقل البشري بعامة، هو الحرية: حرية عقولنا من كل أشكال "الما وراء" التي تهددها وتريد

1 قارن: ف. نيتشه، **في جنيالوجيا الأخلاق**. ترجمة فتحي المسكيني (تونس: المركز الوطني للترجمة، 2010، ط. 1.)المقالة الثالثة.

2 نفسه، المقالة الثالثة، الفقرات 14-17.

تدجينها أو طمس الطريق إلى شكل التذوّت أو التذاوت القادرة عليه من داخل طبيعتها. إلاّ أنّه علينا أن نعترف بأنّ صناعة الأمل هي من أكثر الصناعات الأخلاقية إغراءً والتي لم يسلم منها حتى أكثر العقول المعاصرة تعنّتا وتحرّرا، من قبيل نيتشه، الذي وعدنا بتطوير "أمر قطعي" يكون "مضادّا لكانط كأبلغ ما يكون"[1]، أي يكون "لا أخلاقويّا" تماما، ومن ثمّ بلا أيّ نوع من الرجاء. ولكن أيّ نوع من الأمل يمكنه أن يستغني عن أدب الرجاء؟ نعني عن الحاجة الأخلاقية إلى نوع من المستقبل؟

إنّه لا يمكن أن نتحرّر من الحاجة "العلمانية" إلى "نقد الدين" إلاّ إذا نجحنا أوّلا في التحرّر من الخلط المزري بين حاجة البشر إلى الأمل وحاجتهم إلى كل أنواع "الآخرة". ليس الدين مجرد تقنية من تقنيات الآخرة، بل يمكن أن يكون أحد أنبل أشكال الانتماء إلى الحياة. ولكن شريطة أن نحرّر الدين من الاستبداد أي من التصوّر "الرعوي" للمعنى، معنى المصير. لا أحد يحق له أن يكون "راعيا" لا مشروطا لمعنى مصيرنا. وكل تأويل رعوي[2] لمعنى وجودنا في العالم هو موقف كهنوتي لا يستطيع أن ينظر إلى البشر إلاّ بوصفهم مرضى أو قاصرين عن اختراع معنى وجودهم في العالم بأنفسهم. أمّا من يقبل بهذه المنزلة الرعوية، فما أيسر ما يتم تحويله، من حيث يدري ولا يدري، إلى آلة "إرهاب" تستعمل تكنولوجيا الحداثة لإلحاق أكبر تدمير ممكن بذاتية الإنسان وحريته، أي بقدرته على الاستخلاف الحر لبشريته[3].

نحن سنحاول في هذه المقالة أن نستكشف مشكل العلاقة بين الفلسفة وتقنيات الرجاء تحت هدي خطّ النقاش الذي أخذ اسم "فلسفة الدين"، وهو يمتد من نصوص كانط في أواخر القرن الثامن عشر إلى كتابات هابرماس في العشرية

---

1 نفسه، التصدير، الفقرة 3، ص 34.

2 عن نقد العقل الرعوي، قارن: فتحي المسكيني، "هيدغر والزعامة أو الفلسفة ونقد العقل الرعوي"، ضمن: **التفكير بعد هيدغر أو كيف الخروج من العصر التأويلي للعقل ؟** (بيروت: جداول، 2011) صص 81-104.

3 قارن: فتحي المسكيني، "الامبراطورية والمسلم الأخير أو حديث القيامة بين الجليل والهائل"، ضمن: **الفيلسوف والامبراطورية. في تنوير الإنسان الأخير** (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2005)، صص 163-198.

الأولى من القرن الحادي والعشرين. إلاّ أنّنا سوف نقتصر هنا على آراء كانط لأنّها هي أصل مقالة المعاصرين واجتهاداتهم في إرساء ضرب من "الحداثة الدينية"[1] تكون رديفا "تأويليا" لكل أبعاد الحداثة الأخرى، مكتفين بإشارة، على سبيل الخاتمة، إلى بعض التخريجات "الديمقراطية" الطريفة التي اقترحها هابرماس الأخير بصدد بعض المشاكل التي تثيرها اليوم فلسفة الدين الكانطية بعد قرنين من ظهورها.

1) الرجاء والكرامة

ينبّهنا كانط إلى أنّ "العقل المستنير" إذا قصر همّه على طلب المتعة والسعادة فهو ينتهي لا محالة إلى السقوط في ما سماه أفلاطون[2] "الميزولوجيا"، أي "كراهية العقل"[3]. ذلك بأنّ الهدف من "ثقافة العقل"[4] ليس السعادة بل غاية من نوع آخر. قد تكون محبة النوع البشري. لكنّ وصايا الكتاب المقدس بمحبة الجار لا ينبغي أن تُفهَم في معنى "الحب الانفعالي"، حب المتعة، بل "الحب العملي"[5]، أي حب الإرادة الحرة التي هي "طيّبة" بقرار خاص وليس في مقابل أيّ ضرب من الثواب. إنّ الرهان الفلسفي هنا هو التوكيد على أنّه ليس من طريق آخر لدفع كائن بشري على الشعور بأيّ نوع من المحبة تجاه نفسه أو غيره سوى "العقل المشترك بين البشر"[6].

وعلى عكس كل الذين "تحدثوا والحزن يملأ أفئدتهم عن ضعف الطبيعة البشرية وعدم صفائها"، ينبّه كانط إلى أنّ طبيعة بشرية استطاعت أن تبني فكرة "الواجب" المحض إزاء الإنسانية كافة هي جديرة بالاحترام[7]. ولذلك بدلا من القفز

---

1 قارن: أم الزين بنشيخة-المسكيني، "كانط والحداثة الدينية"، ضمن: **كانط راهنا أو الإنسان في حدود مجرد العقل** (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2006) صص 41-64.
2 أفلاطون، محاورة **فيدون**، 89 د.
3 إ. كانط، **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**. ترجمة عبد الغفار مكاوي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1980، ط. 2.) ص 20
4 نفسه، ص 22
5 نفسه، ص 26
6 نفسه، ص 30.
7 نفسه، ص 39-40

خارج أفق الإنسان بحثا عن مثل أعلى لسلوكنا، يؤكد كانط "أنّ قديس الإنجيل نفسه ينبغي أن يُقارن بالمثال الذي لدينا عن الكمال الخلقي قبل أن نصفه بأنّه كذلك"[1]. "لدينا" أي بما يوافق طبيعتنا البشرية لا غير. إنّ "تصوّر الله بوصفه الخير الأسمى... لم يأتنا إلا من الفكرة التي يرسمها العقل قبليًّا عن الكمال الخلقي ويربطها بتصوّر إرادة حرة ربطا لا انفصام له"[2]. هل يعني ذلك قياس الإلهي على الإنساني؟ - كلاّ، بل إنّ كانط يؤكد أنّه "ينبغي للقوانين الأخلاقية أن تكون صالحة لكل كائن عاقل على الإطلاق"[3]، وليس للكائن البشري فحسب. إلاّ أنّ كانط يستثني الإرادة الإلهية والإرادة المقدسة: إذ "أنّ فعل يجب يكون هنا في غير مكانه الصحيح، لأن فعل الإرادة يتفق من تلقاء ذاته ضروريا مع القانون"[4]. وعلى ذلك فهذا الاستثناء يخفي موقفا أخطر: إنّه الحرص الفلسفي على الوقوف عند عتبة الإنسانية وطرح المشاكل وحلها في حدود تلك العتبة بشكل قطعي. رغم الإقرار بأنّه "من المستحيل على كائن متناه وإن ظن نفسه أنه أحكم المخلوقات وأشدها قوة، أن يكوّن فكرة محددة عما يريده على وجه الدقة من وجوده على هذه الأرض"[5]. ما هو الحل؟

الحل هو أن نترك للإنسان حرية استعمال طبيعته إلى أقصى المستطاع الأخلاقي الذي تنطوي عليه، وذلك باعتبار أنّ الطبيعة البشرية هي جهاز المعنى الوحيد الذي بحوزتنا. وما نسميها "قوانين أخلاقية" هي لا تعدو أن تكون "مسلمات ذاتية" أردنا لها بشكل حر أن تصبح "قوانين كونية" لكل كائن عاقل في الكون. هنا نقف على فكرة جليلة: ليس الإنسان هو الذي يشرّع للكائنات العاقلة الأخرى، بل إنّ أخلاقنا لا تصلح لأن تكون "قانونا صالحا لكل إرادة إنسانية" إلاّ من أجل أنّها تشير إلى واجب "ينبغي أن يكون صالحا لكل الكائنات العاقلة"[6] التي مثلنا.

---

1 نفسه، ص 43
2 نفسه، ص 43
3 نفسه، ص 47
4 نفسه، ص 51
5 نفسه، ص 57
6 نفسه، ص 67

ويعترف كانط بأن" الفلسفة هنا في موقف عصيب... لا تجد في الأرض ولا في السماء ما تتعلق به أو تستند إليه"[1]. الفلسفة تعني هنا الجهة الحارسة لقوانين العقل البشري. ولكن ممّاذا؟ – من "تعب" العقل الإنساني وميله الدائم إلى العثور على "مخدة"[2] تريحه من مسئولية التشريع الكوني الحر للكائنات العاقلة بإطلاق. وهو سرعان ما يعثر على تلك المخدة في انفعالاته وأوهامه. ولذلك فإنّ أصعب ما يعترض الفلسفة هو أن تثبت وجود شيء له "قيمة مطلقة" لا يمكن التفاوض حولها مع أي سلطة مهما كانت. و لم يجد كانط من شيء له قيمة مطلقة إلاّ "كرامة" الإنسان نفسه. ما معنى ذلك؟

إنّ أوّل شرط لفكرة الكرامة هو الإقرار بأنّ "الإنسان وكل كائن عاقل بوجه عام يوجد كهدف في ذاته لا كمجرد وسيلة يمكن لهذه الإرادة أو تلك أن تستخدمها على هواها"[3]. ومن ثمّ ليس لأيّ "أشياء" طبيعية كرامة، أي قيمة مطلقة، بل لها قيمة نسبية، ومن ثم هي مجرد "وسائل": هنا علينا أن نأخذ التفريق بين "الأشياء" و"الأشخاص"[4] مأخذ الجد: لا يزال كانط هنا يفكّر في نطاق النموذج التوحيدي للتسخير. و لم تغيّر الحداثة من هذا المعنى الأخلاقي شيئا.

لكنّ كانط أراد أن يحوّل فكرة الكرامة التوحيدية هذه ليس فقط إلى قانون كوني لكل الكائنات العاقلة، بل إلى آلة منهجية لتخريج معنى الرجاء بشكل لا يخرج عن حدود الطبيعة البشرية. إذ بدلا من النظر إلى كرامة الإنسان بوصفها "نعمة" ناجمة عن نوع من "التكريم" الإلهي، هو قد قصد إلى تحويل فكرة الكرامة إلى سند متعال كامن في طبيعة الكائنات العاقلة يجعلها تستحق من ذاتها أن تُعامل بوصفها "غايات في ذاتها" وليس "كمجرد وسائل". ما كانت نعمة دينية تحوّل مع كانط إلى استحقاق أخلاقي خاص بنوع الكائنات العاقلة. إنّ الدليل الكبير الذي يرفعه كانط هنا هو أنّ: "الإنسان ليس شيئا"[5]ومنَ ثمّ أنّه ليس "وسيلة" لأيّ هدف يتخطى أفق عقله أو شعوره، مهما كان هذا الهدف ساميا.

---

1 نفسه، ص 68
2 نفسه، ص 69
3 نفسه، ص 71
4 نفسه، ص 72
5 نفسه، ص 73

و"يتجلى عندئذ أن الذي يدوس على حقوق الناس إنما يقصد إلى استخدام أشخاصهم كما لو كانت مجرد وسيلة فحسب، دون أن يضع في حسابه أنهم، بصفتهم كائنات عاقلة، ينبغي أن يعدوا دائما في نفس الوقت غايات، أي كائنات لابد أن يكون في مقدورها أن تحتوي في ذاتها على الهدف من هذا الفعل ذاته"[1].

ولكن ما المغزى من التأكيد المتكرر على أنّ "الإنسانية" غاية في ذاتها؟ – لا يقتصر الأمر على مجرد نزعة إنسانوية، بل ثمة ما هو أكثر خطرا. إنّ قصد كانط هو تنزيل الإنسانية منزلة لا يمكن معها لأيّ كائن آخر، ولو كان الإله التوحيدي، أن يستعمل الإنسان لأي غرض كان. ليس الإنسان للاستعمال، لأنّه غاية في ذاته، وذلك حتى ولو كان المستعمل هو الشخص نفسه: إنّ "الانتحار"[2] الشخصي هو استعمال للإنسان كمجرد وسيلة، وليس ككائن له قيمة مطلقة. وكل من ينجح في معاملة نفسه كغاية في ذاتها هو قد أخذ يشرّع لكل الكائنات العاقلة لأنّها مثله غايات في ذاتها. التشريع هو قرار كوني لا تستطيعه إلاّ الكائنات التي تنظر إلى نفسها بوصفها غايات في ذاتها، أي لها كرامة، وقيمة مطلقة غير قابلة للتفاوض مع أي سلطة كانت. وهذا هو معنى "الاستقلال" الذاتي[3]: ألاّ يخضع العاقل الحر إلاّ لتشريعه النابع من ذاته، وبقدر ما ينبع من ذاته بشكل طبيعي هو يكون كونيا، من أجل أنّ الطبيعة العاقلة هي هي لدى كل كائن عاقل.

إنّ النتيجة الكبرى هنا هو أنّ كل شخص ليس له كرامة إلاّ بقدر ما يستقل بذاته عن أي إرادة غريبة عنه، أي تتخطى عقله. ولكن هل يعني ذلك أنّ الكرامة سبب للعزلة الأخلاقية لكل شخص؟ – ما يقصده كانط هو أنّ الكرامة أي القيمة المطلقة لكل شخص هي سند متعال لبناء "مملكة من الغايات" أي من الكائنات التي تعامل نفسها كغايات في ذاتها وليس كمجرد وسائل. يقول كانط: "أنا أفهم من كلمة مملكة ذلك الترابط المنظم الذي يجمع بين كائنات عاقلة متعددة عن طريق قوانين مشتركة"[4]. لكنّ مملكة الكرامة لا يملكها أحد. بل هي فضاء أخلاقي

1 نفسه، ص 74
2 نفسه، ص 73
3 نفسه، ص 79
4 نفسه، ص 79

حيث يكون كل شخص "عضوا" فحسب: العضوية الحرة تعني هنا أنّ كل شخص بمجرد أن يعامل نفسه كغاية في ذاته هو يشرع لمملكة الغايات، ولكنه بمجرد أن يعتبر ذلك شرطا متعاليا لكرامته هو يخضع لتلك المملكة. بل هو "رئيس" لها و"مشرع" لها و"خاضع" لها في آن واحد[1].

وهكذا نتبين هنا معنى الكرامة الخاصة بالكائنات العاقلة والحرة. الكرامة الحقيقية هي كرامة "الكائن العاقل الذي لا يخضع لغير القانون الذي يضعه لنفسه"[2]. هذا النوع من الاستقلال المتعالي لا "ثمن" له. حيث يميّز كانط بين ما له "ثمن"، أي الأشياء، وما له "كرامة"، أي الأشخاص؛ حتى "الثمن العاطفي" هو ثمن[3]. وهكذا فإن" "الاستقلال الذاتي هو مبدأ كرامة الطبيعة الإنسانية وكل طبيعة عاقلة"[4].

من فكرة دينية توحيدية، مثل الكرامة، استطاع كانط أن يخلص إلى تأسيس فضاء ذاتي بلا أيّ مفارق بالمعنى اللاهوتي. يقول: "إنّ الشيء الوحيد... الذي يكون القيمة المطلقة للإنسان هو الذي ينبغي أن يكون المقياس الذي يحكم به عليه من جانب أي كائن، حتى **ولو كان هو الكائن الأسمى نفسه**."[5] لا ينطوي ذلك على أيّ تجديف على الدين. بل إنّ كانط يحرص على التمييز جيّدا بين "الإرادة المقدسة" ("الإرادة التي تتفق مسلماتها اتفاقا ضروريا مع قوانين الاستقلال هي إرادة مقدسة، أي خيّرة بإطلاق") و"الإرادة غير الخيرة" (التي تحتاج إلى "الالتزام" الأخلاقي مثل البشر). ومن ثمّ ينبهنا كانط قائلا: "هذا الالتزام لا يمكن إذن أن ينطبق على كائن مقدس"[6].

"الالتزام" لفظ خطير هنا: هو واجب ألزمنا أنفسنا به لأنّه نابع من طبيعتنا العاقلة، ولذلك لا يخلو الالتزام حسب كانط من شيء من "السمو والكرامة": ألاّ نخضع إلاّ لما شرّعناه بأنفسنا، ذلك بأنّ" "كرامة الإنسانية تكمن على وجه التحديد

---

1 نفسه، ص 80
2 نفسه، ص 81
3 نفسه، ص 81
4 نفسه، ص 83
5 نفسه، ص 89 (التشديد من عندنا).
6 نفسه، ص 89.

في قدرتها على أن تكون مصدر تشريع كلي عام، على شريطة أن تكون هي نفسها في الوقت عينه خاضعة لهذا التشريع"[1].

إنّ "الواجب"- أيّ واجب- ليس مجرد "فكرة" يبنيها العقل متى يشاء بل هو **تقنية رجاء** بالدرجة الأولى. فما يريده كانط من وراء "تأسيس الأخلاق" ليس قضاء حاجة نظرية صرفة في نسقه، بل اختراع جهاز تعديل مشاكل الرجاء التي يثيرها الدين بوصفها مشاكل قابلة للمعالجة وكأنّها في ماهيتها مشاكل أخلاقية محضة، أي متعلقة بقدرة الطبيعة البشرية على التشريع المعياري لنفسها فيما وراء العالم المحسوس. وإنّ العقل البشري نفسه هو لدى كانط مجرد ملكة لا حقيقة لها سوى الاستعمال الجيّد لقدراتها بحسب الطبيعة الإنسانية. - ومن المفيد أن نعرف أنّ الرجاء غير ممكن حسب كانط من دون "ملكة العقل"، أي القدرة على التمييز بين "عالم محسوس" (حيث يعمل الذهن العلمي) و"عالم معقول" (حيث بإمكان العقل وحده أن يظهر "الأفكار" التي لا يمكن لأيّ ملكة حسية أن تدركها). ومن دون قدرة العقل على ارتسام فكرة تشير إلى معنى لا يطاله أيّ حسّ، لا يمكننا أن نفكّر في أيّ ضرب من الرجاء. إنّ أساس الرجاء هو نوع مخصوص من الاستقلال عن العالم المحسوس وشعور الإنسان بأنّه "كائن عاقل" أي "عضو ينتمي إلى عالم معقول"[2]. إنّ الرجاء إذن هو موقف حرّ دائما. بل هو ضرب من الاستقلال الذاتي المحض. إنّ العقل الحر فقط هو قادر على الرجاء، أي قادر على أن يرى في فكرة أوامر أخلاقية مطلقة واجبا محضا هو الدليل الوحيد على فكرة الحرية في نفسي. لكنّ فكرة الحرية لا تُفسّر بأيّ قوانين طبيعية. بل هي "لا يمكن أن تُفهم أبدا ولا حتى أن تُدرك طبيعتها... إنّها لا تُعدّ إلا مجرد افتراض ضروري للعقل لدى كائن يعتقد أنه يمتلك الشعور بإرادة ما"[3]. وكل عملية الرجاء هي تتمّ على مستوى الإرادة: إنّ الإرادة هي مادة الرجاء الحر. وحتى مشاعر اللذة والرضا هي مشاعر غير انفعالية بل هي ناجمة عن قدرة العقل على غرسها في أنفسنا من خلال فكرة "الوفاء للواجب"[4].

1 نفسه، ص 90.
2 نفسه، ص 115
3 نفسه، ص 126
4 نفسه، ص 128

ومن ثمّ فإنّ ما يحرّك الطبيعة البشرية بعامة ليس "الأوامر" الخارجية التي تأتي من أيّ سلطة مهما كانت سامية بل ما توجبه على نفسها من أوامر باطنية بمقتضى طبيعتها الخاصة بشكل حرّ: "إنّ كل كائن لا يمكنه أن يفعل فعلا **إلا تحت تأثير فكرة الحرية**"[1]. بل إنّ الافتراض الوحيد الذي تميّز به الغرب في فهم مشاكل الرجاء والسيطرة عليها هو هذا: "ينبغي أن نفترض الحرية خاصية تتميّز بها إرادة جميع الكائنات العاقلة"[2]. من دون هذا الافتراض التحتي تصبح كل النقاشات العمومية عن الرجاء لاغية. وتعني "فكرة الحرية" هنا "قدرة عفوية مطلقة"[3]، وليس مجرد غياب الموانع الخارجية.

لا يمكن أن "نفسّر" الرجاء كأنّه ظاهرة طبيعية، بل فقط أن "ندافع" عنه بموجب فكرة الحرية[4]. ولكن بخاصة لا يمكن أن ندافع عن أيّ ضرب من الرجاء إلاّ أمام ملأ حرّ مكوّن من مجموع الكائنات العاقلة. ولذلك فإنّ شرط الرجاء حسب كانط هو أن نفترض "أنّ فكرة عالم معقول خالص، بوصفه كلا يتألف من جميع العقول، ونكون نحن أعضاء فيه بوصفنا كائنات عاقلة... تظل دائما فكرة نافعة يمكن تطبيقها والسماح بها لتحقيق عقيدة عملية"[5]. لا مستقبل للدين إلاّ إذا نجح في التحول إلى "عقيدة عملية" محضة، أي إلى تقنية رجاء عقلية بحتة، متأسّسة في صلب الطبيعة العميقة لأنفسنا من حيث نحن كائنات عاقلة. وحتى يحمي هذا الافتراض من أيّ سوء فهم ينبّه كانط إلى أنّ "كل معرفة تنتهي عند حدود هذا العالم"، وأنّه لا سبيل إلى تكوين مملكة الغايات المشتركة بين العقول الحرة إلاّ متى حرصنا على "الاهتداء في سلوكنا بمسلمات الحرية كما لو كانت هذه المسلمات قوانين طبيعية"[6]. لكن القصد ليس السعي إلى أيّ نوع من "الثواب" الديني بل أن ننجح في "أن نثير في أنفسنا الاهتمام الحي بالقانونِ الأخلاقي"[7]. ما معنى ذلك؟ –

---

1 نفسه، ص 107
2 نفسه
3 نفسه، ص 109
4 نفسه، ص 126
5 نفسه، ص 131
6 نفسه، ص 131
7 نفسه، ص 131

إنّ الحد الأقصى للبحث الفلسفي في الأخلاق الكونية لا يهدف إلى أيّ رجاء تقليدي. بل هو يكتفي بشكل مثير بإثارة "اهتمام حي"، أي اهتمام محض نابع من الشعور بطبيعتنا البشرية لا غير، بفكرة القانون الأخلاقي، ذلك بأنّ القانون الأخلاقي ليس "قانونا" بالمعنى الطبيعي أو السياسي، بل هو فكرة حرة، متأتية من قدرة عقولنا على التشريع لنفسها بشكل كوني.

2) الرجاء والتعالي أو في "الحرية الموجبة"

كيف نحرّر عقلا ما من شكل "الما وراء" الذي يهدّده؟ علينا أن نذكّر بأنّ "التعالي" هو المشكل الفلسفي بامتياز. إنّ عبارات من قبيل "حدود العالم" أو "وجود الله" أو "خلود النفس" هي إجراءات طوبيقية للإشارة إلى أشكال التعالي على عقولنا وحواسنا، أي على الطبيعة البشرية بما هي كذلك. ولو أخذنا بعض الاستشكالات التي طوّرها هيدغر حول "التعالي" انطلاقا من كانط غير كانطي، مأخذ الجد، لقلنا إنّ كلّ سلوكات الكائن البشري إزاء الكينونة هي سلوكات "متعالية" أي أنماط قبليّة من تخطّي الكائن إلى الكينونة نفسها ثاوية في طبيعة العقل البشري. ومن ثمّ فإنّ التعالي جزء لا يتجزّأ من طبيعة السلوك الأنطولوجي البدائي للبشر، وليس خطأً منهجيا أو نقصا في طبيعة آلتهم النظرية. كلّ بحث عن الحقيقة الأصلية أو الكلية أو الأولى أو الكونية أو المعيارية هو بحث ينطوي على قدر جوهري من "التعالي". بل كل مؤسسة رمزية وكل سلطة حاكمة وكل جهاز معنى أو أفق أخلاقي وكل قانون كلي وكل تصور للعدالة المحضة، ولكن أيضا كلّ فهم للحرية، هو ميدان لفرض نوع من التعالي أو الدفاع عنه والتقوّم والتذوّت في ضوئه ومن أجله.

ولذلك فإنّ ما لم تنتبه إليه الفلسفة إلاّ متأخّرة هو أنّ التعالي ليس له معنى واحد ومن ثمّ أنّه لا يوجد نوع واحد من التعالي. وبعبارة أكثر حدة: إنّ الخطوة العملاقة للفلسفة مع كانط إنّما تتمثّل في اكتشاف التعالي داخل طبيعة العقل المحض الذي يمكن للطبيعة البشرية أن تتمثّله.

يقول كانط: "أنا أسمّي **متعالية** كلّ معرفة لا تهتمّ عموما بالموضوعات بقدر ما تهتمّ بنمط معرفتنا للموضوعات من حيث هو ممكن بعامة."

أوصاف المتعالي هنا هي:

- "نقدي"- خاص بنقد قوى أو ملكات العقل البشري وعزلها وليس بأيّ موضوع أو مذهب..
- "قبلي" - أي قبلي في العقل البشري، لكن القبلي بالمعنى الصوري يمكن ألاّ يكون متعاليا،
- "محض"- أي خالص من أيّ علاقة بالمحسوس،
- "شرط إمكان"- ما يجعل نوعا من المعرفة ممكنا بشكل قبلي ومحض، أي يحدد "الأصل" و"الامتداد" و"القيمة الموضوعية" لأي معرفة، بناء على فحص نقدي لقوانين العقل البشري من جهة ما تتعلق بالموضوعات على نحو قبلي.

علينا أن نسأل: ما الذي جعل كنط يعوّل على مصطلح لا يمكن ألاّ يحيلنا بشكل أو بآخر على "التعالي" بالمعنى اللاهوتي؟ ومن ثمّ يؤدي اضطرارا إلى الخلط بين "المفارق" (transcendant) بالمعنى الديني - أي ما يفارق عالم الحس، وبمعنى ما ما هو "غيبي"- و"المتعالي" (transcendantal) بالمعنى الفلسفي، أي ما يتعلق بنمط معرفتنا القبلية، نحن الكائنات البشرية العاقلة والحرة والمتناهية والتي تتميّز بعدم امتلاكها لحدس عقلي قد يمكن من الدخول في اتصال مع عالم آخر، بل إنّ كل حدوسها حسية صرفة.

ما اكتشفه كانط هو أنّ ما يقود البشر إلى الدين ليس دعوة لاهوتية أو وحيا أو نداءا من عالم آخر، بل فقط طبيعة عقولهم: نعني الطبيعة **المتعالية** لعقولهم. - إنّ نمط معرفتنا لأنفسنا وللأشياء من حولنا هو نفسه يحتوي من نفسه على طابع "متعال" أي على قدرة على التعالي على المحسوس، وتطوير ملكات تعمل بشكل محض وقبلي وإمكاني. كل ملكة في طبيعتنا هي تملك القدرة على الذهاب فيما أبعد من المحسوس وإنتاج مستوى من الكينونة لا وجود له في الواقع، لأنّه ليس "شيئا"، بل نمطا من التمثيل أو التفكّر أو الوهم أو التشريع أو الحكم أو الذوق أو الحماس، الخ.. ورأس الخطورة في هذه السلوكات أنّها ليست مجرد ظواهر إمبريقية، بل هي أنماط قبلية ومحضة من قوى العقل البشري، تملك القدرة على الدخول في علاقة نظرية أو عملية أو جمالية أو دينية أو مدنية مع الموضوعات، هي تملك شروط إمكانها في طبيعتها، ولا تستمدّها من أيّ هيئة غريبة عنها، سواء كانت

"الوجود" كما ظن اليونان أو "الإله" كما اعتقد التوحيديون أو "اللغة" كما يذهب إلى ذلك دعاة المنعرج الألسني المعاصرون.

من أجل ذلك يبدو لنا أنّ فكرة دولوز عن "مسطّح محايثة" (plan d'immanence) هو حكر على الفلسفة، يطرد خارجه نوعا من "مسطح المفارقة" (plan de transcendance)، يكون من شأن الدين، هي فرضية قابلة للنقاش. وذلك بقدر ما تسكت عن طرافة جملة المحاولات المثيرة التي قام بها كانط وهيدغر وبمعنى ما نيتشه، ثمّ دريدا، لتطوير أشكال محضة أو موجبة أو أصيلة أو حرة من "التعالي". وبعامة يمكن استشكال التعالي المحض أو الحر بوصفه علامة على مسطحات حرية حرة أو إثباتية أو منفتحة أو آتية دوماً، لا يمكن خلطها مع أيّة تقنية رجاء. ومن ثمّ لم يعد ممكنا بناء الفرق بشكل مطمئن بين الفلسفة والدين بوصفه تعارضا حادا بين فكر محايث وفكر مفارق. بل إنّ الفرق الحاسم إنّما يوجد في مكان آخر: في نوع التعالي الذي يفكّر به الفيلسوف أو يعتقده اللاهوتي. ومطلوب الفلسفة هو استكشاف معنى أيّ ضرب من التعالي الحر.

يقول كانط: "إنّ هذا التعيين [تعيين حقيقة العالم العقلي] الذي هو **مفارق** (فضفاض) من منظور نظري، هو **محايث** من منظور عملي".

بهذا المعنى كان كانط أوّل من طرح مشكل التعالي على نحو غير مسبوق بوصفه سلوكا محضا كامنا في طبيعة العقل البشري. ورأس الإشكال هو في الخلط بين المفارق اللاهوتي -أي التسليم بنوع من الوجود الخارج عن عالم الحس- وبين المتعالي الفلسفي- أي الإقرار بقدرة العقل البشري على العمل بشكل محض وقبلي وباعتباره شرط إمكان كل ما يمكن للبشر أن يعرفوه أو يفعلوه أو يتذوّقوه أو يؤمنوا به.

وهكذا فإنّ المعركة الكبرى للفلسفة حسب كانط هي معركة الاستيلاء على آلة التعالي أو تحرير التعالي من المفارق. وذلك من خلال المهمة النقدية التالية: بيان كيف أنّ الذات الحرة هي مساحة الحقيقة الوحيدة المناسبة لعقولنا. ومن ثمّ أنّ مقولات الدين الأساسية مثل "الله" و"العالم" و"النفس"، الخ... والتي دخلت إلى حيّز الميتافيزيقا، في عصر اضطهاد الفلاسفة، - هي مجرد "أفكار متعالية" في صلب الذات، أي مفاهيم عقلية لا يقابلها أيّ موضوع يمكن أن يقع

تحت حواسنا. ولذلك هي حسب كانط عبارة عن "مهمّة كلفتنا بها طبيعة العقل نفسها"، مهمّة التفكير في كيان أقصى لا يمكن أن نتمثّله في أيّة صيغة محسوسة، فهو مشكل محض بلا حل، لكنّ العقل البشري لا يمكنه أن يلغي الصعوبة التي تقود إليه، أي هو من طبعه يريد أن يضع "سببا" لكل شيء، وهكذا عليه أن يصطدم بفكرة الإله، وعليه أن يجمع الظواهر تحت وحدة تامة، ومن ثم عليه أن يصطدم بفكرة "العالم"، وعليه أن يعرف ذاته، ومن ثم عليه أن يصطدم بفكرة "النفس"، الخ...

لكنّ طرافة كانط تتعدى المهمة السالبة لتحرير العقل النظري من أوهامه الطبيعية في حقل يتجاوز حقل التجربة الممكنة للعلوم، ومن ثم ربما يكون الحل المنهجي فيه هو كما تجرّأ كانط على قوله "إلغاء المعرفة وترك مكان للإيمان". بل تكمن طرافته في رغبته الكبيرة في إيجاد حلّ موجب لمسألة التعالي، وهو ما أثبته من خلال مفهوم "الإيمان العقلي" أو "إيمان العقل".

علينا أن نذكّر أنّ عبارة كانط "كان عليّ أن ألغي المعرفة وترك مكان للإيمان" هي لا تنطبق إلاّ على العقل النظري وفي قضايا الميتافيزيقا فحسب، أي تلك القضايا التي دخلت الفلسفة في زمن كانت مطالبة فيه بإثبات نوع من حسن السيرة الأخلاقية أمام محكمة الملة، نعني قضايا الإله والعالم والنفس. ولذلك فإنّ قوة فلسفة الدين لدى كانط تكمن في البحث عن نمط من "الإيمان" لا يدين في شيء إلى جميع الأديان. وذلك لأنّه إيمان نابع من طبيعة العقل المحض الذي في مستطاع البشر، من حيث هم أعضاء في عائلة الكائنات العاقلة والحرة.

وإنّ المصطلح الحاسم الذي وجد فيه كانط طريقة لتخريج معنى هذا التعالي المحض الكامن في طبيعة الكائنات العاقلة والحرة والذي من شأنه أن يقود إلى صياغة مفهوم "إيمان العقل" هو مصطلح "الأوتونوميا" أو "الاستقلال الذاتي" (Autonomie). هذه العبارة لم تدخل بعد في معجمنا الروحي. نحن لا نزال نتمثّل الاستقلال بوصفه معركة حدودية مع الآخر، والحال أنّها منذ كانط، أي منذ أن صار البشر "كوجيطو"، أي ذاتا توجد بقدر ما تستمد معنى وجودها من قوة التفكير المحضة، قد باتت المكسب الأقصى للمحدثين. الاستقلال الذاتي يعني فن التشريع الكلي لأنفسنا باعتبارنا نجسّد حرية الإنسانية في المفرد. ولذلك فالتعالي

هو نمط الاستقلال الذاتي الأصلي لعقولنا، أي الحرية الموجبة[1]. ليس الحرية السالبة عما هو عائق خارجي أو أجنبي أو آخري، بل الحرية الموجبة بما هي قدرة داخلية وقبلية على التعالي على كل ما من شأنه أن يعاملنا بوصفنا أشياء أو وسائل، وليس كغاية في ذاتها. وكل من يحوّل الوجود إلى وسيلة لشيء آخر، حتى ولو كان الجنة السماوية، هو يعاملَ البشر كأشياء، وليس كأشخاص أخلاقية. ولكن ما الذي يحوّل الوجود البشري إلى غاية في ذاته؟ - إنّ جواب كانط هو: الحرية. "إنّ الحرية، إذا أُسندت إلينا، فهي ستنقلنا إلى نظام عقلي للأشياء"[2].

إنّ نكتة الإشكال هنا هو افتراض كانط بأنّ الحرية هي الفكرة الوحيدة التي "**نعرف قبليّا** بإمكانيتها، ولكن من دون أن ندركها"، وذلك على خلاف فكرة الله أو فكرة الخلود: وحدها الحرية هي شرط إمكان أخلاقنا، أمّا الفكرتان الأخريان فهما شرطان للاستعمال العملي لعقولنا[3]: لا رجاء من دون حرية أي من دون قدرة ("إشكالية" في العقل النظري لكنها "تقريرية" في العقل العملي) على التعالي على العالم المحسوس وقوانينه[4]. التعالي تقنية حرية خاصة بالبشر، لا يمكن فهمها إلاّ "بموجب طبيعة المعرفة البشرية"[5]، أي بموجب تصوّر معيّن لعقولنا وحتى لواجباتنا، إذ لا ننس أنّ واجباتنا في الأخلاق أو في الدين هي محض "واجبات بشر"[6]. هذا التصوّر المخصوص لعقولنا هو كونها تعمل بشكل "قبلي": وبالنتيجة "فإنّ المعرفة بالعقل والمعرفة قبليًّا هما شيء واحد"[7].

إنّ الطابع "القبلي" لأخلاقنا متأتّ من الاستقلال الذاتي لإرادتنا. ولكن لأنّ "الاستقلال"[8] هو "الحرية بالمعنى **السلبي**" فإنّ كلّ استقلال مطالب بالتحول إلى "**تشريع خاص** بالعقل المحض"، وهو بهذا المعنى فقط هو "عملي" أي متعلق بمعنى

---

1 نفسه، ص 81، 87.
2 نفسه، ص 100
3 كانط، **نقد العقل العملي** (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008) ص 44
4 نفسه، ص 45، 48
5 نفسه، ص 52
6 نفسه، ص 50
7 نفسه، ص 54
8 نفسه، ص 86-87

"الحرية بالمعنى **الإيجابي**"[1]. إنّ الحرية الموجبة معركة وليس معطى، لأنّ طبيعتنا تعاني من ثنائية المحسوس والمعقول من دون أيّ مخرج. وهكذا لا يمكن لأيّ إنسان أن يبلغ في تقنية الرجاء إلى درجة "القداسة": لا يمكن لأيّ طبيعة فانية سوى أن "تقترب منها فقط اقترابا لا نهاية له"[2]. القداسة فكرة نقترب منها بلا نهاية غير أنّه لا أحد يبلغها أبدا. وحده القانون الأخلاقي كلي، وهو ما لا يمكن لأيّ سعادة أن تبلغ إليه، فالسعادة تقف عند إرساء "قواعد **عمومية**" لكنها لا يمكنها أن تسنّ "قوانين **كلية**"[3].

إنّ الرجاء يتعلق بما فوق المحسوس. لكنّ ما فوق المحسوس ليس غريبا عن عقولنا. فإنّ "الطبيعة فوق-الحسية – بقدر ما نحن قادرون على تكوين مفهوم عنها- ليست سوى **طبيعة تحت استقلالية العقل المحض العملي**"[4]. ذلك يعني أنّ ما فوق المحسوس هو في صلب طبيعتنا، وإن كان غير محسوس. إنّه فكرة "غير معطاة تجريبيا، لكنها مع ذلك ممكنة بواسطة الحرية"[5]. إنّ ما فوق المحسوس نابع من إرادتنا أي من وعينا بحريتنا وليس تدخلا خارجيا في ذواتنا. يبقى أن نسأل: "كيف يكون هذا الوعي بالحرية ممكنا؟"[6]. ينبّه كانط إلى أنّ العقل النظري الذي في العلوم لا يمكن أن يساعدنا في شيء إلاّ بشكل إشكالي[7]. ولذلك فإنّ فكرة الحرية تظل فكرة غير قابلة **للتحقّق**، "أي لا أستطيع أن أحوّلها إلى **معرفة**"[8] بما فوق المحسوس. ورغم ذلك يصرّ كانط على أنّ الحرية إنّما تظل مفخرة الأزمنة الحديثة ومن ثمّ هي تبزّ على السعادة التي تباهى بها القدماء. إذ أنّ السعادة "ليست **الشيء الوحيد** الذي يُعتدّ به"[9]. والقصد هو أنّ الدين التقليدي هو في الأغلب طمع في نوع من

1 نفسه، ص 87
2 نفسه، ص 86
3 نفسه، ص 91
4 نفسه، ص 102
5 نفسه، ص 103
6 نفسه، ص 106
7 نفسه، ص 107، 109
8 نفسه، ص 109
9 نفسه، ص 127

السعادة الأخروية، ومن ثمّ هو لا يرقى إلى مطلب الحرية الموجبة، تلك التي يشرّعها البشر لأنفسهم وفقا للاستقلال الذاتي المحض والكوني لجميع الكائنات العاقلة. ولأنّ "العقل المحض لا اهتمام حسي له على الإطلاق"[1] فإنّ كل ما هو حسي لا يمكن أن يكون أخلاقيا محضا، حتى ولو كان دينيا.

من هنا ينبّهنا كانط إلى خطر سقوط العقل العملي في "التصوّف": فهذا الأخير ينتهي إلى جعل "ما كان بمثابة رمز فقط" يتحوّل إلى "**شيما**" أي "رسم" بحيث يعامل المفهوم الأخلاقي المحض وكأنّه "حدس" لشيء معطى في مكان ما من الكون (مملكة الله غير المنظورة) ويتيه في "الغلوائية المفرطة"[2]. ولذلك فالحل حسب كانط هو إعادة كل مسألة ما فوق المحسوس إلى طبيعة العقل البشري. والبحث عن علاج مناسب لها داخل تلك الطبيعة حصرا.

لكن حذار من الخلط بين ما هو "شرعي" قانوناً وما هو "أخلاقي"[3]. لا يكفي أن نطبّق ما يقوله القانون حتى نفي بشرط الفضيلة. ينبغي أن يكون لنا "دافع" محض في صلب عقولنا، وهذا الدافع هو ما يميّز البشر عن الآلهة. إذ أنّه "لا يمكن أن تُنسب إلى الإرادة الإلهية أيّ دوافع على الإطلاق، أما دوافع الإرادة البشرية (وإرادة كل كائن عاقل مخلوق) فلا يمكن أبدا أن يكون شيئا آخر سوى القانون الأخلاقي"[4]. القانون الأخلاقي يعني المبدأ الذي يعيّن إرادتنا بشكل محض وحر. لكن معرفة "كيف يمكن لقانون أن يكون من ذاته ومباشرة سببا معيّنا للإرادة" هو نفسه حسب كانط "معضلة مستعصية على الحل بالنسبة إلى العقل البشري"[5]. ما الذي يجعل البشر يستجيبون إلى "شعور إيجابي"[6] بالاحترام لقانون أخلاقي؟ ولا يجدون في ذلك نوعا من "المذلّة" لإرادتهم، أي شعورا "باثولوجيا" أو مرضيا[7]؟

---

1 نفسه، ص 128
2 نفسه، ص 140
3 نفسه، ص 143
4 نفسه، ص 143
5 نفسه، ص 144
6 نفسه، ص 146
7 نفسه، ص 147

3) الرجاء والاحترام: الواجب تقنية قداسة على قياس البشر

لا يمكن لنا أن نخضع لقانون أخلاقي لا نحترمه. ولذلك يفرّق كانط بين الشعور "الانفعالي" (الباثولوجي) وبين الشعور "العملي". إنّ الاحترام شعور أخلاقي عملي وليس انفعالا. يمكن أن ننفعل أمام الطبيعة لكننا لا نحترمها. إذ "يوجّه **الاحترام** دائما نحو الأشخاص فقط، وليس أبدا نحو الأشياء"[1]. لماذا؟ - لأنّ هذا الشعور الفريد هو "منتَج من العقل وحده"[2]. قد لا يخلو الاحترام من شكل من "الانحناء"، وإن كان يُقال بأنّ الجسد ينحني لكن الروح لا تنحني. لكنّ كانط يذهب إلى حدّ القبول بانحناء الروح ولكن فقط أمام من قد أجد لديه "قانونا يبطش بغروري" و"يذلّ دائما كبريائي"، حيث أنّ "**الاحترام ضريبة** لا نستطيع أن نرفض دفعها للفضيلة شئنا أم أبينا"[3]. لكنّ الاحترام لا يخلو من شيء من "اللذة" وإن كانت زهيدة. هي لذة "تأمّل عظمة القانون" الأخلاقي الذي تصوّره العقل البشري من ذات نفسه. هنا يلمّح كانط إلى نوع المقدّس الذي يمكن لنا أن نحترمه: إنّ العقل البشري لا يحترم إلاّ "قانون القداسة" الذي يسنّه بنفسه. ولكن لأنّ القداسة ليست مطلبا بشريا، فإنّ كانط يضع مكانه تقنية "الواجب". فليس الواجب سوى تقنية القداسة التي على قياس الطبيعة البشرية. قال كانط: "إنّ القانون الأخلاقي هو بالنسبة إلى إرادة كائن كلي الكمال قانون **القداسة**، لكنه بالنسبة إلى كلّ كائن عاقل مخلوق قانون **الواجب**"[4]. والشيء المثير هو هذا: "سوف تعتقد النفس أنها قادرة على التعالي بقدر ما ترى كم يسمو القانون المقدّس عليها وعلى طبيعتها الواهنة"[5]. لذلك فالرجاء هو فنّ احترام من نوع مخصوص لأنّه لا يتهيّب سلطة خارجة عنه بل هو يصدر عن "تهيّب أمام واجبه".

لم تُجعل القداسة كي نقدّسها بل من أجل أن تكون نموذجا أخلاقيا للعقل البشري. لذلك لا يمكن لأحد أن يستعمل القداسة كتقنية شخصية أو "نوع من

---

1 نفسه، ص 149
2 نفسه، ص 149
3 نفسه، ص 150
4 نفسه، ص 157
5 نفسه، ص 151

السلوك اعتدنا أن نحبّذه من عندنا أو يمكن أن يروق لنا في المستقبل- كما لو أنه باستطاعتنا في يوم من الأيام أن نصل إلى نقطة يمكننا، انطلاقا منها،... أن نسمو بأنفسنا، مثل الألوهة المتسامية فوق كل تبعية، فنحوز قداسة الإرادة باتفاق الإرادة مع القانون الأخلاقي المحض، فيصبح وكأنه طبيعتنا"[1]. ليست القداسة، كما مثلا "وصايا الإنجيل"، غير النموذج الأخلاقي الذي لا يمكن لأحد من المخلوقات أن يبلغ إليه. "لكنه يبقى مع ذلك النموذج الأول الذي علينا أن نسعى نحو الاقتراب منه والتشبّه به بتقدّم لا ينقطع ولكن لا نهاية له"[2].

ما قصد إليه كانط هو استبطان حالة الخوف أو التوجّس من المقدّس المفارق وتحويلها إلى آلة متعالية تعمل في شكل شعور مهيب من الاحترام لما شرّعه العقل البشري لنفسه انطلاقا من طبيعته. كيف نحرّر الخوف من سلبيته، أي من تبعيّته إلى مخيف منفصل عنه في عالم آخر؟ - الجواب هو: بتحويل الخوف إلى شعور باطني بالاحترام المحض الذي لا ينتظر شيئا إلاّ من ذاته. هذا هو ما يسميه كانط "المسلمة الحقيقية الأخلاقية لسلوكنا التي تليق بمنزلتنا بين الكائنات العاقلة"[3]. لا يليق بالإنسانية أن تبني رجاءها على الخوف أو على الخضوع لسلطة خارجة عن طبيعتها. ولكن كانط يؤكد في المقابل أنّه لا يليق بنا أيضا أن نطمع في مرتبة القداسة. إنّ الأخلاق تصبح باطلة ما إن نرفع الفضيلة (أي الجهاد من أجل الاستقامة) إلى رتبة القداسة (أي امتلاك النقاء التام للنية)[4]. إنّ "الحماس الأخلاقي" شبيه كبير بـ "الحماس الديني". وهو لا يمكن أن يؤدي إلاّ إلى "التحريض على الوهم" والامتثال لدوافع "باثولوجية"[5]. كلّ حماس هو "تخطّ لحدود العقل البشري"[6] ناجم عن نوع من "التكبّر" على طبيعتنا البشرية.

---

1 نفسه، ص 157
2 نفسه، ص 157
3 نفسه، ص 157
4 نفسه، ص 160
5 نفسه، ص 161
6 نفسه، ص 162

4) الرجاء والقداسة: وحدها الشخصية الإنسانية مقدسة

إنّ فكرة الواجب هي تقنية تحطيم التكبّر على الإنسـانية باسـم أيّ هيئـة أخلاقية خارجة عن أفق عقولنا. وهو مطلب لا يتوضح حقا إلاّ إذا أخذنا معـنى كوننا "أشخاصا" ولسنا "أشياءً" مأخذ الجد: لا يمكن للبشر أن يكفّ عن معاملـة نفسه بوصفه مجرد شيء أو وسيلة إلاّ إذا عثر على الأمر الذي "يرفع الإنسان أعلى من نفسه"؛ وهذا الأمر "ليس سوى **الشخصية**، أي الحرية والاستقلالية عن آليـة الطبيعة برمتها"[1]. كلّ رجاء هو مشكل شخصي، أي قدرة على معاملـة أنفسـنا كأشخاص، أي ككائنات هي غاية في ذاتها وليس مجرد وسائل.

وإنّه في هذا المقام فقط يمكن أن نحكم على قيمة الإنسانية بأنّها مقدسـة. "صحيح أنّ الإنسان ليس مقدّسا بما يكفي، إلا أنّ **الإنسانية** في شخصه يجـب أن تكون مقدسة بالنسبة إليه"[2]. وليس التقديس في أفق البشر غير الإقرار بأنّـه "وحده الإنسان، ومعه كل مخلوق عاقل، هو **غاية في ذاته**"، وليس ذلك غـير المحافظة "على البشرية في كرامتها الخاصة في شخصه"[3]. كذا على يدي كـانط يتحوّل الاختراع التوحيدي للشخص "الآدمي" (من خلال فكرة "أنّ آدم هـو على صورة الربّ") إلى أساس فلسفي لتقديس "الإنسان" نفسه مـن خـلال "فكرة الشخصية" باعتبارها من نفسها "موقظة للاحترام" و"تضع أمام أعيننـا سموّ طبيعتنا"[4].

وهكذا بدلا من "نقد الدين" يقترح كانط أن نعيد تأسيس المساحة الأخلاقية في أنفسنا بواسطة تملّك داخلي وكلّي للمكاسب المعيارية للأديـان التوحيديـة، وبخاصة مكسب "الكرامة". وإنّه لذو دلالة حقا أنّ كانط لم يجد من مثـل أعلـى أخلاقي يجدر بنا الدفاع عنه كبشر إلاّ فكرة الواجب؛ ولكن أليس الواجب، "مـا يجب أن يكون" كعنوان رائع على ميدان "التعالي" بعامة، هو الاختراع الأخلاقـي والوجودي الفذّ للإنسان التوحيدي؟ بل هو لازال يعوّل على نفس تقنيات الخلقية

---

1 نفسه، ص 163
2 نفسه، ص 164
3 نفسه، ص 164–165
4 نفسه، ص 164

التوحيدية في أدق صورها، من قبيل "احتقار الحياة" بحيث "لا شأن لعظة الواجب في الاستماع بالحياة"[1] و"الخجل أمام النفس" و"محاسبة النفس"[2] ورفض "الانتحار" و"الأنانية" و"الرضا عن النفس" و"الغرور"[3] و"السموّ" عن كل ما هو شهوة ورغبة جسدية أو شعور "باثولوجي"[4] وتحطيم "كلّ تكبّر" و"كلّ حب للذات "[5] وتركيز الأخلاق على "وجودنا ما فوق الحسي الخاص بنا".[6] والطموح إلى "القيمة فوق الحيوانية البحتة"[7]...

5) الرجاء والضمير: من هو العقل العملي؟

من المهمّ أن نذكّر بأنّ كانط لا يهتم بالعقل في ميدان الرجاء إلاّ بوصفه ملكة "عملية" يجدر بنا استعمالها استعمالا جيّدا، وليس بوصفه سلطة معرفية عليا واستبدادية. بل إنّ العقل "العملي" لا ينتج "معرفة" أصلا! يقول كانط: "إن العقل العملي، ليس عليه أن ينظر في الأشياء بهدف **معرفتها**، وإنما عليه أن ينظر في قدرته الخاصة به على **أن يجعلها حقيقية** (وفقا لمعرفته بها)، أي في **إرادة** هي علّية، نظرا إلى أن العقل يحتوي على سببها المعيّن"[8].

حين يتعلق الأمر بمسألة الرجاء تقف عقولنا النظرية خارج المدار. ومن ثمّ لن يبقى لنا أيّ مطمع في إنتاج "معرفة" عمّا تشير إليه عناوين الرجاء، من قبيل "وجود الله" أو "خلود النفس".. الخ. بل ما يبقى حسب كانط هو مجرد قدرتنا الخاصة على جعل هذه العناوين قابلة للتفكير فيها في نطاق طبيعة العقل البشري. ليس لنا في ميدان الرجاء غير سعينا نحو ما يمكن أن يعيّن إرادتنا من الداخل، أي بشكل لا نحتكم فيه إلاّ لعقولنا. وهكذا ما فعله كانط هو تعويض سببية القضاء

---

1 نفسه، ص 166
2 نفسه، ص 165
3 نفسه، ص 145
4 نفسه، ص 147
5 نفسه، ص 162
6 نفسه، ص 165
7 نفسه، ص 127
8 نفسه، ص 167

اللاهوتية بسببية حرة أو متعالية، نصّبها في صلب طبيعتنا ككائنات مريدة وعاقلة. ومن ثمّ هو أفرغ عقولنا من كلّ تبعية لأيّ عنصر حسي أو انفعالي أو نفعي.

كيف يمكن لنا عندئذ أن نفكّر في رجاء لا نسعى فيه إلى أيّ نمط من السعادة؟ تظل كل سعادة حسب كانط واقعة "تجريبية" في حين أنّ العنصر الأخلاقي للرجاء هو خارج نطاق المحسوس أصلا[1]. ويقرّ كانط بأنّ في الأمر "إحراجا" لا جدال فيه. ومن ثمّ أنّ "الفيلسوف، عليه أن يقاوم هنا... صعوبات كثيرة"[2]. إنّ رأس الصعوبة هنا هو التحدي الذي تثيره دعوة إلى التفكير في الرجاء من دون عواطف حسية. رجاء محض بلا مضمون. حيث لا يمكن للفلسفة بأن تقبل بأن يكون لمفاهيم "وجود الله" و"خلود النفس" و"الحرية" و"الأمل في حياة أخرى" أيّ مضمون حسّي. إنّ "الاستقامة" هي مجرد قدرة على ما به يمكن للمرء أن "يحافظ في داخله على الاحترام لشخصه هو"[3].

لكنّ ذلك لا يعني أنّ الرجاء مطلب تعيس بطبعه أو هو متعارض مع السعادة. إذ سرعان ما ينبهنا كانط إلى أنّ "العقل المحض العملي" (أي قدرتنا القبلية الطبيعية على تعيين إرادتنا بواسطة الحرية الموجبة) "لا يريد... أن **يتخلى** المرء عن مطالب السعادة، بل... أن **لا تؤخذ في الحسبان**"[4]. ما معنى ذلك؟ - يبدو أنّ كانط قد ظل سجين التصور المسيحي للعفّة باعتبارها قيمة دينية كلية ولا تفاوض حولها. وبالتالي هو لم يستطع أن يقبل "سعادة" اليونان في أفق البحث "الحديث" (المسيحي) عن الرجاء. وهو قد اكتفى بالفصل بينهما. لكنّ وجه الخطورة هنا هو تجريد الرجاء من أيّ متعة خاصة، وتحوّله إلى تقنية واجب فارغة سوى من شرط إمكانها الأكبر أي فكرة الحرية، والتي يسميها هنا "حرية متعالية"[5]، يبدو أنّ كانط لا يقصد من ورائها إلى تملّك فلسفي محض لفكرة "الضمير"[6] المسيحية. بيد أنّه

1 نفسه، ص 170
2 نفسه، ص 170-171
3 نفسه، ص 171
4 نفسه، ص 172
5 نفسه، ص 177
6 نفسه، ص 179.

ليس لنا أن نرى في هذا السلوك أي تهمة منهجية. بل إنّ كانط قد تملّك الطوبيقا الأخلاقية للمسيحية دون أن يحتفظ بمضامينها اللاهوتية. وما فعله هنا مع "الضمير" مثير للاهتمام: فمن ينجو من المحكمة لا ينجو من ضميره، أي من "اللوم والتقريع الذي يُلقي به على نفسه"[1]. إنّ القصد الفلسفي هو أنّ علاقتنا بأنفسنا أقدم من علاقتنا بأيّ محكمة خارجية، حتى ولو كانت دينية. قد يسكت المحامي الخارجي لكنّ "المدّعي الداخلي"[2] لن يسكت. لكنّ هدف كانط ليس إثبات "الاتفاق الكامل"[3] بين أفكاره عن الواجب ومفاهيم "الضمير" المسيحية، بل أن يثبت فلسفيّا أنّ الأمر يتعلق "بمراعاةٍ لهذا الذي هو طبيعي لعقلنا بيد أنّه غير قابل للتفسير"[4]. ومن ثمّ لا معنى لرجاء بلا ضمير، أي بلا صوت داخلي يعيدنا إلى أنفسنا وبالتحديد إلى إقامة حساب داخلي حول المسافة الأخلاقية التي يمكن أن تفصلنا عن أنفسنا.

6) الرجاء ضرب من "العلّية بواسطة الحرية"

لا يمكن تصوّر الرجاء إلاّ خارج العالم المحسوس. لكنّ ذلك يجعل كل بحث عن الرجاء بحثا صرفا في الحرية، أي في سببية تعمل خارج المحسوس. إنّ الدين يقدّم الله بوصفه "خالقا" للعالم. وكانط لا يعترض على هذا القول بل يدافع عنه أيّما دفاع بوصفه شرطا متعاليا للحرية الإنسانية ومن ثم لإمكانية الرجاء. لكنّ الخطر الأكبر متأتّ حسب كانط من حصر الله في علاقة مادية وحسية بالزمان والمكان، أي بمكوّنات عالم "الظواهر". قال: "يجب على المرء أيضا أن يسلّم بأنّ لأفعال الإنسان سببها المعيّن في **شيء يقع كلّيا خارج سيطرته**، أي في عليّة كائن أسمى مختلف عنه وبه يتعلق بشكل مطلق وجوده الخاص وتعيين عليّته بالكامل"[5]. كيف نفهم ذلك؟

---

1 نفسه، ص 179
2 نفسه، ص 179
3 نفسه، ص 179
4 نفسه، ص 181
5 نفسه، ص 182

علينا أن نستحضر هنا أطروحة كانط بأنّ الإنسان لا ينبغي أن ننظـــر إليـــه "بوصفه ظاهرة بل بوصفه شيئا في ذاته"[1]. ذلك يعني أنّ أفعال الإنسان الحـــرة لا تقع في الطبيعة بل في عقله. ومن ثمّ فإنّ الله لن يخلق أفعالنا إلاّ بواسطة حريتنا. نحن لا نوجد في الزمان والمكان إلاّ تمثّلا فقط. مثلمـــا أنّ الله لا يوجـــد في الطبيعـــة. وبالتالي فإنّ دلالة فكرة "الخلق" التوحيدية سوف تأخذ هنا تعديلا تأويليا طريفا: لا يتم الخلق في العالم الحسي أو عالم للظواهر ("إنّ القول إنّ الله خالق للظواهر هـــو تناقض"[2]) بل في عالم "الأشياء في ذاتها" أو "النومينات" (إن "الله هو "علة وجـــود الكائنات الفاعلة (كنومينات)... لأنّ للخلق صلة بوجودها العقلي، ولكن لـــيس بوجودها الحسي"[3].

إنّ فكرة الخلق اختراع توحيدي رائع لأنّه اقترح تركيبا فذّا بين فكرة الحرية وفكرة السببية. ولم يفعل كانط من خلال فرضيته المتعالية عـــن "علّيـــة بواســـطة الحرية" سوى تملّك ذلك الاختراع البعيد. وما فعله كانط هو نقل "نظرية الخلـــق" من الجدل الميتافيزيقي المتعثّر الذي يدافع عن خلق العالم بأسباب الزمان والمكـــان، إلى نقاش ما بعد ميتافيزيقي لا يرى في فرضية الخلق غير فكرة متعاليـــة: إنّ مـــن طبيعة العقل البشري أن يفهم وجود العالم أو الإنسان بوصفه مخلوقا. ولكـــن لأنّ الفهم السببـــي في معنى "آلية الطبيعة" يؤدي إلى "الجبرية"[4] فإنّه لا يمكننا أن نحمي فكرة الحرية إلاّ متى جعلنا فكرة الخلق تقع خارج الطبيعة المحسوســـة، أي علـــى مستوى فكرة الحرية[5]. هذا النوع المتعالي من الخلق هو الذي يطلق عليه كانط اسم "العلّية بالحرية". يقول: "لأنّ العلية بالحرية يجب أن يُبحث عنها دائما خارج العالم الحسي، في العالم العقلي"[6]. ولكن لنحترس من عبارة "العالم العقلي": فهي لا تشير إلى أيّ عالم "آخر" بل العالم العقلي هو عالم عقولنا نفسها، حيـــث "أنّ مفهـــوم الحرية وحده هو الذي يسمح لنا بألا نذهب للبحث عن اللامشروط وعن المعقول

---

1 نفسه، ص 182
2 نفسه، ص 185
3 نفسه، ص 185
4 نفسه، ص 183
5 نفسه، ص 182، 184-185
6 نفسه، ص 188

للمشروط والحسي، خارج أنفسنا، لأن عقلنا نفسه هو الذي يعرف نفسه بواسطة القانون العملي الأسمى واللامشروط"[1]. ليس العالم المعقول غير مساحة المعنى التي في أنفسنا، تلك التي شرّعناها بواسطة فكرة الحرية وبشكل كلي أو لامشروط. لأنّ الإنسان حرّ فهو قادر على اختراع الكلي باعتباره مساحة معنى ذاتية هي الأفق الوحيد لملاقاة المطلق أو اللامشروط أو الإله. لولا فكرة الحرية الموجبة، أي المشرّعة للمعاني الكونية، لما أمكن لفكرة الله الخالق أن تأتي إلى أنفسنا. إنّ شرط إمكان فكرة الله الخالق موجودة بعدُ بشكل قبلي في عقولنا. ولذلك فكل علاقتنا بميدان الرجاء وتقنيات الرجاء لا تتمّ على مستوى أجسامنا الطبيعية أو المحسوسة، بل على مستوى عقولنا، بما هي ملكات حرية وليس فقط ملكات معرفة، أي على مستوى قدرتنا على تعيين إرادتنا بواسطة علّية حرة لا علاقة لها بعلّية الطبيعة.

الحرية هي قدرة عقولنا على التشريع الكلي، حيث يمكن الدخول في علاقة مع فكرة من قبيل الإله. هذه العلاقة مع الإله ليست علاقة "نظرية" لأنّها لا تتمّ على مستوى معرفتنا بالطبيعة. بل هي "عملية" محضة، أي تتمّ بفضل قدرتنا على الذهاب إلى ما هو أبعد من العالم المحسوس. "وهكذا نستطيع أن نفهم لماذا لا توجد في ملكة العقل **بأكملها سوى الملكة العملية** التي بإمكانها أن توفّر لنا وسيلة الذهاب إلى أبعد من العالم الحسّي"[2].

7) الرجاء والوهم:

إنّ الرجاء عملي بحت، ولا علاقة له بأيّ ضرب من الموقف المعرفي من العالم. هذا التأكيد ليس عبثا: إنّ كانط مصرّ أيّما إصرار على التفكير كبشريّ فقط وحصريا. وهو يرفض اتخاذ وجهة نظر "الإله" في الفلسفة كما يفعل سبينوزا[3]. ومعنى "البشرية" هنا أنّنا كائنات ممنوعة سلفا من أيّ "حدس عقلي"، أي من أيّ إدراك حسي لكائنات عاقلة تقع خارج الطبيعة. إذ "**بالنسبة إلينا نحن البشر** لا يمكن [للحدوس] أن تكون إلاّ حسية" وبالتالي لا يمكن أن نعرف "الأشياء...

1 نفسه، ص 190
2 نفسه، ص 190
3 قارن: نفسه، ص 184

كأشياء في ذاتها بل كظواهر لا غير"[1]. ومن ثمّ كل من يقع في الخلط بين الظــواهر والأشياء في ذاتها، أي كل من يأخذ كلامه حول ما فوق المحسوس بوصفه كلامــا عن "موضوع" قابل للإدراك أو الحدس هو يقود العقل إلى "وهم" تطبيــق العقــل النظري على ما يتخطى مجال التجربة الممكنة. ومن ثم الطمع في إنتــاج "معرفــة" نظرية عن الإله أو خلود النفس.. الخ. لكنّ كانط لا يرى في هذا "الوهم" مشكلا زائفا، وإن كان خادعا، بل هو ينظر إليه بوصفه "جدلية طبيعية" في عقولنا، هــي "الضلال الأكثر إحسانا الذي يمكن أن يقع فيه العقل البشري على الإطلاق بالنظر إلى أنه يدفعنا في نهاية الأمر نحو البحث عن المفتاح للخروج من هــذه المتاهــة"[2]. وسؤال الفلسفة هو: "كيف يجب تجنّب الخطأ الناجم عن وهــم هــو بالمناســبة طبيعي"[3]؟

من المثير أنّ هذا الوهم لا يظهر لنا إلاّ عندما يقع العقــل "في **تنــاقض** مــع نفسه"[4] حول دلالة ما فوق المحسوس وذلك عندما يطمع في قياســه علــى عــالم الظواهر، أي من خلال تطبيق "المبدأ القائل بأنّه يجب افتراض اللا-مشروط في كل مشروط"[5]. أمّا اللامشروط الذي اعتبره العقل العملي "موضوعا" له فهو "الخــير الأسمى". وحسب كانط كل تصوّر للخير الأسمى بشكل يفرضه على عقولنا مــن خارج ما، أكان محسوسا أم مفارقا، هو موقف يتنافى مع استقلالية وعينا وإذا قبلنا به نحن "نسيء فهم أنفسنا"[6].

القصد البعيد هنا هو أنّ ميدان الرجاء لا يمكن للطبيعة البشرية أن تلج إليه إلاّ من خلال نوع من "الوهم الطبيعي" في صلب عقولنا نفسها. ويتمثّل هذا الــوهم في ميل متعال في صلب عقولنا إلى قياس "ما وراء المحسوس" (الغائب) على معرفتنا النظرية التي في مستطاعنا كبشر عن "المحسوس" (الشاهد). هذا الاتنــزلاق إلى ما وراء التجربة الممكنة لنا كبشر هو "الوهم الطبيعي"؛ لكنّ هذا الــوهم لا يعمــل

1 نفسه، ص 193 (التشديد من عندنا)
2 نفسه، ص 194
3 نفسه، ص 194
4 نفسه، ص 193
5 نفسه، ص 194
6 نفسه، ص 197

كخطأ في التقدير أو خداع في البصر، بل هو "ظاهر متعال"، يظهر لعقولنا من الداخل، أي من داخل طبيعتها، وليس وجها تاريخيا أو سرديا أو نفسيا. وهكذا فإنّ الرجاء نوع من الوهم المتعالي الذي لا تنفكّ عنه عقولنا بمقتضى طبيعتها الخاصة بنا كبشر، وليس ضعفا وجدانيا يصيب شريحة من "المؤمنين" الجاهلين بمكاسب الحداثة العلمية. ولذلك يسمي كانط هذا النوع من "الوهم التعالي" باسم "الضلال الأكثر إحسانا الذي يمكن أن يقع فيه العقل البشري على الإطلاق"[1]. "الأكثر إحسانا" لأنّه يساعد العقل البشري على التعامل مع تناهيه بشكل مشرّف، أي دون أن يشعر بأيّ خجل أخلاقي من سعيه المتعالي نحو ما فوق المحسوس وتكوين تقنيات للرجاء في حياة أخرى.

8) الرجاء والسعادة

رغم أنّ كانط قد استعاد الجدل الرواقي / الأبيقوري عن الفضيلة والسعادة[2] فهو في واقع الأمر لم يسع إلى التوفيق بينهما بل إلى تشخيص ذلك الجدل بوصفه "جدلا طبيعيا" في طبيعة العقل البشري بما هو كذلك، ومن ثمّ أنّ الحل الوحيد للمشكل المطروح، أي مشكل "الخير الأسمى" ماذا هو، لن يكون إلاّ "نقديا" وليس نظريا. لكنّ ما يعنينا خاصة هو الانزياح الذي سيقوم به كانط من نطاق الأخلاق اليونانية إلى مهمّة فلسفية من نوع "غير يوناني"، ألا وهي بيان كيف أنّ السعادة ليست المطلب الأسمى للإنسانية، ولكن أيضا بيان كيف أنّ الفضيلة ما هي سوى "**الشرط الأعلى**...لكل مساعينا نحو السعادة...ولذلك فهي ليست بعد الخير كله والكامل من حيث هي موضوع ملكة رغبة الكائن العاقل المتناهي"[3].

ليس كانط رواقيا ولا أبيقوريا، أي بكلمة واحدة هو في الأخلاق ليس يونانيا البتة. ووصفه بأنّه فيلسوف "حديث" هو نفسه وصف غامض جدا ومريب. لأنّ معنى "حديث" لا يشير إلى مجرد العصر الذي فكّر فيه بل إلى المعنى الأصيل للفظة "حديث" في اللاتينية المسيحية: "حديث" أي "مسيحي". بيد أنّ الاقتصار على

1 نفسه، ص 194
2 نفسه، ص 206
3 نفسه، ص 199

اتهام كانط بأنّه (مثل المحدثين بعامة) لم يفعل غير "علمنة" القيم المسيحية فيه تجنّ كبير وقد نقول فيه سوء تأويل مقصود ومن ثمّ مجرّد خصومة فلسفية وليس مناظرة أصيلة معه.

إنّ مصادر كانط **توحيدية** بعامة، وليست مسيحية إلاّ سياقاً فقط. وفرضية التوحيد هنا تساعدنا على بناء التخريج التالي: حين نقرأ تعريف كانط للفضيلة بأنّها "الجدارة بأن يكون [أحد] سعيدا"[1]، نخال أنفسنا أمام فهم "يوناني" للجدارة في باب "الفضل"، أي "القوة" أو "القدرة" التي تنطوي عليها طبيعة كل كائن بحسب "غاية" (telos) كامنة فيه من جهة منزلته من الكينونة ككلّ. لكنّ كانط في الحقيقة يجذب المفاهيم نحو جهة تفكير أخرى وغير يونانية: هذا الأمر ينكشف حين نقرأ في موضع قريب جدا تعريفه للأخلاقية بأنّها "قيمة الشخص وجدارته بأن يكون سعيدا"[2]. ولكن أليس هذا هو تعريف "الكرامة" بالمعنى المتعالي التوحيدي؟

تبيّنت الصورة إذن: في مقابل "الفضل" اليوناني (وهو أساس معنى الفضيلة عند الرواقيين)، يرفع كانط معنى "الكرامة" التوحيدية، والقائمة أساسا على "الشخصية" البشرية بما هي كذلك، وليس على "أخلاق الفضل" الأرستقراطية. اليونان أرستقراطيون في الأخلاق، ولذلك هو يضعون السعادة كأعلى مطلب للفانين، ويستعملون من أجل البلوغ إليه تصوّرات أنطولوجية عن "الفضيلة". أمّا التوحيديون فهم رعويّون، ينظرون إلى الأخلاق بوصفها مجرّد "آداب" رعويّة لاستحقاق السعادة بواسطة "التقوى" كجهد فان لا ينطوي على أي" "فضل" خاص. أمّا السعادة بحدّ ذاتها فليست بشيء يُعتدّ به. ومثل التوحيديين يكاد يظهر كانط وهو يفكّر بلا "جسد" أصلا. ويبلغ الامر به إلى الإعلان بأنّ "العقل المحض... لا اهتمام حسّي له على الإطلاق"[3] و"قطع العلاقة بكل الميول"[4]، إذ "لا شأن لعظمة الواجب في الاستمتاع بالحياة"[5]. مطلب الواجب هو "الاحترام

---

1 نفسه، ص 200
2 نفسه، ص 200
3 نفسه، ص 128
4 نفسه، ص 144
5 نفسه، ص 166

وليس البهجة"[1]. وذلك لأنّ "مبادئ طلب السعادة يستحيل عليها أن تُنتج أخلاقية"[2].

من أجل ذلك ينبّه كانط إلى هشاشة كل فهم للجنّة التوحيدية (وهو يستعمل عبارة رائجة في أوروبا هي "جنة محمد"[3]) على أنّها مرتع للسعادة الحسية يمكن لنمط من البشر من أتباع "الحكمة الإلهية" أن يبلغوا إليها من خلال "الذوبان في الألوهة" أو من المتصوفة "الذين يريدون الزجّ بغيلانهم إلى داخل العقل"[4]. إنّ الجنة الوحيدة الممكنة للبشر، أي "تحقيق الخير الأسمى في العالم"[5]، لا يمكن أن تكون إلاّ جنة عقلية. لكن لا أحد بإمكانه، مادام بشرا متناهيا، أن يبلغ إلى "القداسة" أي إلى تحقيق التوافق الكامل بين إرادته وبين القانون الأخلاقي[6].

ويبدو لنا أنّ كانط الذي لا يؤمن بأيّ "حب للذات أو سعادة شخصية"[7]، قد تملّك هذه المعاني التوحيدية من خلال إعادة استخراجها من الطبيعة البشرية نفسها استخراجا "صوريا" بلا أيّ مضمون روحي، وهو لا يُحيل على أيّ تقليد كتابي إلاّ "تأدّباً" فحسب. إنّ "مجرّد صورهّا" هي ما يجعل تلك المعاني أو المسلمات "صالحة لتشريع شامل"[8].

ولذلك لا ينبغي أن نأخذ مأخذ الجدّ تنازلات كانط من قبيل "لابدّ أن تُفترض السعادة أيضا"[9] أو "لا يريد العقل المحض العملي أن **يتخلى** المرء عن مطالب السعادة"[10]... الخ. ليس ثمّة واجب سعيد. بل فقط "قانون تصمت أمامه كل الميول"[11]. وهذه هي المشاعر التي يحبذها كانط التوحيدي: إنّ المشكل ليس الحياة

1 نفسه، ص 208
2 نفسه، ص 211
3 نفسه، ص 213
4 نفسه، ص 213
5 نفسه، ص 215
6 نفسه، ص 215
7 نفسه، ص 70، 88، 90
8 نفسه، ص 77
9 نفسه، ص 199
10 نفسه، ص 172
11 نفسه، ص 163

نفسها بل "احترام شيء مختلف تماما عن الحياة، شيء بالمقارنة والتباين معه لا قيمة إطلاقا للحياة بكل متعها"[1]. بدلا من محبة الحياة يأمرنا كانط باحترامها. وهذا الشعور هو اختراع توحيدي لم يعرفه اليونان.

من هنا نفهم هوس كانط بالطابع "الأمري" للواجب بعامة. وهو في هذا المستوى توحيدي تماما. وبوجه ما إنّ الواجب عند التوحيدين، وكانط منهم، هو بديل أخلاقي فذّ عن السعادة اليونانية. ومن ثمّ يسخر كنط من أيّ "وصية بالسعادة"[2] ومن عجز السعادة عن الإتيان بقوانين "**كلية**"، رغم أنّ كانط يقر بأنّ السعادة يمكن أن تأتي بـ "قواعد **عمومية**"[3]. "إنّ مسلمة حب الذات (الحصافة) **تنصح** فقط؛ أما قانون الأخلاقية فـ **أمر**"[4]. ليس الرجاء نصيحة بالسعادة "الأخروية" بل هو "أمر" يلزمنا بالأمل العقلي في المستقبل الوحيد الذي يمكن لنا، أي المستقبل كما يمكن للعقل البشري أن يتصوّره بمقتضى طبيعته بوصفه ضربا حرّا من "التقدم" اللامتناهي نحو الخير الأسمى الذي بمستطاعنا كبشر. وبدلا من تجنّب الألم والبحث عن "سلم النفس" بأيّ شكل، يعلن كانط، مثل التوحيديين، للإنسان المتألّم أنّ "الألم لا ينقص من قيمة شخصه شيئا على الإطلاق"[5].

9) الرجاء وأوّلية العقل العملي على النظري

على خلاف أوّلية النظر على العمل لدى يونان، والحياة التأمّلية على الحياة العملية، يدافع كانط عن "أوّلية العقل المحض العملي على العقل التأمّلي"[6]. نحن نقرأ هذا الانقلاب "الحديث" بوصفه مستمدّا من جذور توحيدية، لعلّ أقربها إلينا هو الاستعمال القرآني لمعنى "عَقَل"، حيث أنّ هذا المعنى هو عملي صرف، ولا علاقة له بأيّ بعد نظري. إنّ مفاهيم من قبيل "المعرفة" و"الحقيقة" و"الحكمة".. الخ هي لدى التوحيديين معان عملية بحتة، أي تستمدّ صلاحيتها من "مصلحة" ما. وهذا

1 نفسه، ص 165
2 نفسه، ص 92
3 نفسه، ص 91
4 نفسه، ص 92
5 نفسه، ص 126
6 نفسه، ص 211 وما بعدها.

بالتحديد ما حاول كانط تملّكه من خلال نظريته عن "مصالح العقل". إذ حسب كانط، "يستطيع المرء أن ينسب لكلّ قدرة من قدرات النفس **مصلحة**، أي مبدأ يتضمّن الشرط الذي تحته وحده يتمّ إنجاح أدائه... ويعيّن العقل... مصلحة كل قدرات النفس، أما مصلحته فيعيّنها بنفسه"[1]. ولكن ما دلالة المصلحة هنا؟ - إنّها دلالة متعالية: فإذا كانت مصلحة العقل النظري تقوم على شرط "المطابقة"، أي "أن يكون فقط متوافقا مع نفسه"، فإنّ مصلحة العقل العملي تكمن في "أن يتّسع فحسب"[2]. توسيع حدود العقلِ البشري والمعرفة التأمّلية[3] التي تدفع العقل النظري إلى الانزلاق في نزاع طبيعي مع نفسه، توسيعها بواسطة الحرية هو مصلحة العقل العملي. لا يمكن توسيع العقل إلاّ بالحرية، أي من خلال مصلحة عملية عليا لا يمكن لأيّ عقل نظري آليّ أن يبلغ إليها أو يفهمها إلاّ على نحو إشكالي. بل إنّ كانط، على طريقة التوحيديين، لا يرى أيّ معنى لإمكانية عزل العقل النظري عن أيّ أساس عملي، ذلك "لأنّ كلّ مصلحة هي في نهاية الأمر عملية، وحتى مصلحة العقل التأمّلي نفسها ليست كاملة إلاّ مشروطة وفي الاستعمال العملي لا غير"[4]. - هذا التخريج غير يوناني تماما ولا يمكن أن يجد جذوره إلاّ في التصوّر التوحيدي للعقل بوصفه بالأساس ملكة عملية محضة.

10) الرجاء والخلود:

صحيح أنّ اليونان قد أثاروا مسألة خلود النفس، لكنّ طريقة كانط في استعمالها من أجل بلورة تبرير متعال لتقنية الرجاء التوحيدية هو موقف فلسفي غير يوناني. لقد حوّل معنى "خلود النفس" من "نظرية" ميتافيزيقية (يمكن الدفاع عنها كما فعل أفلاطون) إلى "مصادرة" من مصادرات ثلاث للعقل العملي (إلى جانب "وجود الله" و"الحرية") أي إلى "افتراضات"[5] تجعل توسيع العقل النظري أمرا ممكنا

---

1 نفسه، ص 212
2 نفسه
3 نفسه، ص 228
4 نفسه، ص 214
5 نفسه، ص 228

على المستوى العملي، أي على مستوى حريتنا بما هي في عمقها حرية متعالية، أي تشرّع بشكل قبلي بواسطة الحرية. والسؤال هو: أيّ معنى للرجاء بالنسبة إلى كائن زائل؟

يفترض كانط أنّ تحقيق الخير الأسمى في العالم، أي "**توافق** النيات **التام** مع المبدأ الأخلاقي"، هو بالنسبة إلينا كبشر أمر لا يمكن أن يتمّ دفعة واحدة بل على شكل "**تقدّم لا نهاية له**"، وهذا التقدّم من شأنه أن يفترض "**وجودا** مستمرّا إلى **ما لا نهاية**" ووجود "شخصية لنفس الكائن العاقل نفسه"[1] بشكل لا نهاية له، أي شخصية خالدة. - بذلك فإنّ خلود النفس هو أمر ينبغي أن يفترضه كل من يرجو أن يبلغ يوما ما إلى التوافق التام بين ما ينويه وما يأمر به القانون الأخلاقي. لا يدافع كانط عن خلود النفس حسب السردية التوحيدية، بل هو يستولي على موضوعة خلود النفس ويحوّلها إلى مبرّر متعالٍ للدفاع عن الرجاء كما يمكن للعقل البشري أن يتصوّره بموجب طبيعته، أي من خلال فكرة الحرية أو "التعيين الأخلاقي لطبيعتنا"[2].

وهكذا بدلا من أن يكون خلود النفس حلما دينيا للنفس المؤمنة الكتابية، أصبح مع كانط افتراضا ضروريا حتى يبرّر العقل البشري إمكانية تحقيق الخير الأسمى في حدودنا البشرية، أي حتى يصبح الرجاء البشري ممكنا. ما هو الرجاء البشري هنا؟ - هو "**السعي** المستمرّ وراء الامتثال الدقيق والمتواصل لأمر من العقل صارم وغير متسامح، لكنه أيضا ليس خياليا بل حقيقي. وبالنسبة إلى كائن عاقل، إنما متناه، ليس باستطاعته إلا التقدم نحو اللامتناهي من الدرجات الدنيا إلى الدرجات العليا في سلّم الكمال الأخلاقي"[3]. هذا النوع من الرجاء لا هو ديني ولا هو علماني، بل هو "أخلاقي" بالمعنى الجذري لهذه العبارة تحت قلم كانط، أي التقدّم نحو الخير الأسمى مع الاقتناع بأنّ هذا الأمر "مستحيل في ذاته بالنسبة كائن مخلوق"[4]. لا يكون للرجاء من معنى إلاّ إذا كان مستحيلا أو طلبا لمقام مستحيل.

---

1 نفسه، ص 215
2 نفسه، ص 215
3 نفسه، ص 216
4 نفسه، ص 216، الهامش.

الرجاء هو "نيّة ثابتة" في التقدّم الأخلاقي المحض إلى نهاية الحياة ولكن أيضا شعور نبيل باستحالة هذه المهمّة من خلاله يمكن للمرء "أن يمنّي النفس حقا بأمل معزٍّ - وإن لم يكن يقينا- في أنّه سوف يبقى على هذه المبادئ أيضا في وجود يستمرّ إلى ما وراء هذه الحياة"[1]. لكنّ الرجاء، لئن كان أملا معزّيا فهو ليس "مستقبلا **طوباويّا**"[2] سوف يتحقق. كبر مقتًا أن يكون الرجاء وعدا كاذبا بالمستقبل الذي لا يأتي.

في هذا الموضع يعمد كانط إلى إقحام "الدين" والتأكيد على أنّ من "مصلحة" الدين أن يكون ثمّة رجاء بالمعنى المتعالي. بل وأنّه فكّر في هذا النوع من الرجاء "اعتبارا للدين"[3]. ولكن بأيّ معنى؟ - في معنى حماية الدين من خطرين معياريين محدقين به هنا: إمّا "تجريد القانون الأخلاقي كلّيا من قداسته" وإمّا "عقد الأمل... على بلوغ مصير لا يمكن الوصول إليه، هو امتلاك مرجوّ كامل لقداسة الإرادة" مثلما يفعل المتصوفة المهووسون[4]. القصد هو أنّه من مصلحة الدين أن تكون ثمة أخلاق محضة، كما أنّه من مصلحة الدين تنظيم السلوك الصوفي والحيلولة دون تركه يدمّر تقنية الرجاء المتاحة للبشر.

هنا للفلسفة مهمّة خطيرة ينبغي القيام بها، ألا وهي حماية قدرة البشريّ على الأمل في التقدم نحو الأفضل أخلاقيا ومن ثمّ في اكتساب "استمرارية متواصلة... مهما طالت مدة وجوده، حتى إلى ما وراء هذه الحياة"[5]، أي اكتساب معنى الخلود. وهكذا أصبح طلب الخلود تقنية رجاء متاحة لجميع الكائنات العاقلة من حيث هي كائنات تتميّز بالقدرة على الأمل، أي على الوعد البعيد أو طويل الأمد، ليس لأنّها تدين بذلك إلى إله خالق في الطبيعة أو خارج الكون، بل لأنّ الخلود هو افتراض ضروري للتفكير في تحقيق أيّ تقدم أخلاقي للإنسانية. لقد صارت الفكرة الدينية عن خلود النفس أداة للدفاع عن المستقبل الأخلاقي للنوع البشري بوصفه

1 نفسه، ص 216-217، الهامش.
2 نفسه، ص 217، الهامش
3 نفسه، ص 216.
4 نفسه
5 نفسه، ص 217

غاية في ذاته، وليس جهازا عنيفا لمعاملة البشر بوصفهم مجرد وسائل لحكمة لا يفهمون كنهها.

11) الرجاء ووجود الله

هنا مربط الفرس وبيت القصيد في كل "فلسفة الدين" الكانطية والسرّ البعيد لهذه المقالة. لأوّل مرة يكفّ الفلاسفة عن الانخراط في تقليد الدفاع عن وجود الله بالأدلة العقلية. ويقترحون شيئا آخر مفيدا. "مفيد" أي لا يؤدي لا إلى صفاقة الإلحاد ولا إلى إنتاج مؤمنين عدميين غير قادرين على أيّ تصالح أخلاقي جذري مع طبيعتهم البشرية من دون أيّ ادّعاءات أخروية. وبكلمة واحدة: مع كانط يقع لأوّل مرة استرجاع فكرة الإله وتحريرها من الأدوار السردية التي فُرضت عليها من طرف الديانات العالمية، حيث ظلّت فكرة الإله سجينة استعمال أداتي صرف كجهاز تبرير لأخطاء الإنسان أو تناهيه أو عجزه عن الخلود الشخصي من خلال وظيفة الوعد الأخروي.

مع كانط عاد الإله إلى الطبيعة البشرية بوصفه حاجة أخلاقية عميقة تميّزه عن بقية الكائنات الحيوانية. ونحن نريد الآن أن نتعرف على ملامح هذا الحدث الفلسفي الفائق عن كثب.

لقد بذل كانط وسعه في إعادة فكرة الله إلى منبعها البشري، أي إلى الحاجة الدفينة التي تنطوي عليها طبيعة البشر للتفكير في كيان لا يمكن لأيّة سببية طبيعية أن تطاله. ومن ثمّ فإنّ فكرة الله تقع حسب كانط في تلك المساحة ما فوق المحسوسة حيث يطمع البشر إلى الاعتراف بضرورة وجود كائن أسمى لا يمكن لأيّ كائن آخر أن يستعمله كوسيلة من فرط كماله. ومن ثمّ هو كائن يمتلك بعدُ في ماهيته ما يكون على البشر أن يسعوا إلى امتلاكه طيلة حياتهم ولكن بلا جدوى. وهكذا فإنّ الألوهة فكرة تنبع من رغبة البشر الأصيلة في أن يوجدوا بشكل منفصل تماما عن وجودهم الحسي الزائل والمتناهي. إنّ رغبتهم في "الأبدية" هو الذي سيقودهم حتما إلى التفكير في وجود كيان "أبدي" قادر من ذاته على التمتّع بما لا يمكن لبشريّ أن يبلغ إليه أبدا. إنّ الأمر يتعلق في قلب كل بشري "بهدف مُرجأ إلى ما لا نهاية له، إلا أنّه بمثابة مُلك بالنسبة إلى الله؛ إذ أنّ هذه العبارة هي

التي يستعملها العقل للدلالة على رضا كامل مستقلّ عن كافة الأسباب العرضية في العالم، وهو، مثله مثل **القداسة**، فكرة لا يمكن أن تكون محتواة إلا في تقدم لا نهاية له وفي كلّيته، إذاً لا يمكن لمخلوق إطلاقا أن يصل إليها بشكل كامل"[1].

إنّ الرجاء لا معنى له إذا كان لا يرتبط بوجود الله. لكنّ هذه القولة لا تعني تحت قلم كانط ما قد تعنيه تحت أيّ قلم تقليدي، ميتافيزيقي أو لاهوتي."وجود الله" هنا ليس "وحيا" علينا أن نقبله بوصفه معطى أو ثابتا لاهوتيا لا يقبل الجدال. لنحترس: لا مكان هنا لأيّ خطاب يقوم على "حجة السلطة". ولذلك لا مكان في الفلسفة لأيّ نقاش يمتلك فيه أحد الأطراف أيّ نوع من حجة السلطة على الأقوال أو الأدلة الأخرى. إنّ "وجود الله" هو حسب كانط "مصادرة العقل المحض العملي" وليس عقيدة نؤمن بها أو لا نؤمن. لقد أخرج مسألة وجود الله من ميدان الإيمان الشخصي أصلا. وحوّله إلى أداة تفكير فذة في الصعوبة الشرسة والدائمة التي تنهك كل تقنيات الأمل التي طوّرها الحيوان البشري طيلة مقامه على الأرض، نعني صعوبة البتّ في طبيعة الرجاء الذي يمكن لنا كبشر أن نقترحه على أنفسنا من دون التعكّز على أيّة جهة خارجية عن طبيعتنا البشرية بما هي كذلك، أي معاملتها بوصفها غاية في ذاتها وليس وسيلة لأحد، ولو كان إلها.

من هنا يتأتّى حرص كانط على اعتبار "الأخلاق" الأرضية الوحيدة المناسبة لتنزيل فكرة الإله في أفق طبيعتنا البشرية. ليست الأخلاق عنده جهاز العادات أو القيم أو المعايير أو الآداب التي تساعدنا على تلبية نوع معيّن من السلوكات المفيدة حسب نموذج العيش الذي يخصنا، إلى جانب أجهزة معيارية أخرى من قبيل "السياسة" أو "الدين" أو "الاقتصاد" أو "الثقافة"... الخ. بل الأخلاق هي كل مساحة الحرية بالنسبة إلى طبيعتنا كبشر، في مقابل كل مساحة الضرورة التي تمثّلها الطبيعة. ولذلك كلّ مشاكل الحرية هي حسب كانط مشاكل أخلاقية محضة. وليس الله غير مشكلة أخلاقية صرفة، أي مشكلة من المشاكل الجوهرية للحرية في أفق الكائنات العاقلة المتناهية، أي التي لا تملك أيّ إمكانية للانفكاك عن حيوانيتها أو محسوسيتها. ولا معنى لأيّ إله لا يقودنا إلى حريتنا.

1 نفسه، ص 217، الهامش

ذلك يعني أنّ الألوهة غير مفكّر فيها هنا إلاّ "بالنسبة إلينا" كبشر، وليس في حدّ ذاتها. وكما أنّه لا يمكن تصوّر "خير أسمى" أي تقدّم أخلاقي لطبيعتنا البشرية إلى ما لا نهاية له إلاّ متى فرضنا أنّنا خالدون، فإنّه لا يمكن أيضا تصوّر إمكانية هذا الخير الأسمى في أفق عالمنا، أي إمكانية الارتباط المطلق بين سعادتنا وأخلاقنا، من دون أن "تتمّ **مصادرة** وجود علة للطبيعة بأسرها، متميّزة عنها، تحتوي أيضا على مبدأ هذا الارتباط، أي التوافق الدقيق بين السعادة والأخلاقية"[1].

نحن في حاجة داخلية إلى فكرة الإله للتمكّن من التفكير في أيّ إمكانية لتحقيق الخير الأسمى على الأرض وفي حدود طبيعتنا. ولأنّ هذا الخير الأسمى لا يمكن أن يتحقق فعلا إلاّ "في أبديّة"[2]، فإنّنا مدعوّون بحكم طبيعة عقولنا إلى انتظار هذا التحقّق من جانب كيان قادر على الأبدية من ذاته. لنقل إنّ القدرة على الأبدية هي القدرة على تحقيق "الأخلاقية والسعادة المتكافئة معها"[3]، ولكن لأنّ الطبيعة المتناهية لأشخاصنا المحسوسة والزائلة لا يمكن أن تساعدنا على تحقيق هذه الغاية فإنّه علينا أن نفترض إمكانية وجود كيان قادر على ذلك و"ينبغي" علينا مصادرة وجوده.

علينا أن نضع في الاعتبار هنا أهمّية حرص كانط على رسم حدود الطبيعة البشرية وكونها لا تستطيع ولا يحق لها أن تدعي أيّة مسؤولية أخلاقية نهائية أو عليا على الطبيعة أو على العالم. إنّ فكرة الله من شأنها أن تساعد الإنسانية على الإحساس بحدودها الأخلاقية. وضرورة مصادرة وجود علة عليا للطبيعة ومتميزة عنها ليس مشكلا نظريا أو مذهبيا عاديا. ولا هو بالدرجة الأولى خصومة فلسفية مع علماء اللاهوت أو مع المعتقدات الشعبية. إنّ بيت القصيد هو في تثبيت الحاجة المتعالية إلى فكرة الله في طبيعتنا البشرية من أجل تأسيس إمكانية التفكير في خير أسمى في أفق الإنسانية. ولا يمكن أن يتمّ ذلك حسب كانط إلاّ إذا قبلنا بافتراض وجود "علة للطبيعة" برمتها، أي بوجود "إله"، أي كائن قادر على التشريع الكلي للقانون الأخلاقي وفقا لإرادته من دون الشعور بأيّ تناه أو عدم توافق مع الطبيعة.

---

1 نفسه، ص 218-219

2 نفسه، ص 217

3 نفسه، ص 218

"إنّ العلية الأعلى للطبيعة من حيث يجب افتراضها بخصوص الخير الأسمى، هي كائن، هو، **بالفهم والإرادة**، علّة (بالتالي صانع) الطبيعة، أعني **الله**. ينتج عن ذلك أن مصادرة إمكانية **الخير الأسمى المستنبط** (العالم الأفضل) هي في الوقت نفسه مصادرة حقيقة **خير أسمى أصيل**، أي وجود الله."[1]

تشير فكرة الله هنا إلى الحاجة إلى "افتراض إمكانية الخير الأسمى" بالنسبة إلينا كبشر، ولأنّ "وجود الله" هو شرط تحقيق مثل هذا الخير، فإنّه "من الضروري أخلاقيا أن نقرّ بوجود الله"[2].- الرجاء "ضروري" إذن، وليس ترفا وجدانيا لنوع من الناس دون غيرهم. لكنّ هذه "الضرورة" تظل غامضة هي نفسها. إذ ما معنى الدفاع عن "ضرورة أخلاقية"؟ ما الذي يبرّر كل هذا التعويل على الأخلاق في إنقاذ الإنسانية من تناهيها وعجزها عن التشريع الكلي للكائنات العاقلة بعامة بوصفها غايات في ذاتها؟ - يعترف كانط بأنّ "هذه الضرورة الأخلاقية هي **ذاتية**، أي حاجة، وليس **موضوعية**، أي ليست هي نفسها واجبا"[3]. كيف نفهم هذا التنبيه؟

لا وجود لضرورة موضوعية إلاّ في نطاق الاستعمال النظري للعقل، أي عندما يتعلق الأمر بإنتاج معرفة عن الطبيعة. والحال أنّ فكرة الله، حسب كانط، لا يمكن أن تكون أساسا لإنتاج أي معرفة عن الطبيعة، أي لا يمكن أن تؤدي دور "فرضية" تفسير، بل هي مشكل أخلاقي بالأساس، ومن ثّم هي تتعلق بحريتنا. إنّ الله فكرة "ذاتية" بالمعنى النبيل والجذري لهذا المصطلح الخطير: فمن دون ذوات حرة لا معنى لوجود أيّ إله في أفقنا. إنّه تعبير عن "حاجة" في طبيعتنا البشرية، وليس حجة عليها من خارج، أو محكمة أخروية يمكن لأيّ كان أن ينصبها على أعناقنا. ولأنّ فكرة الله ذاتية محضة، فإنّ الإيمان بها لا يمكن أن يكون في قراره إلاّ "إيمانا عقليا"[4].

---

1 نفسه، ص 219
2 نفسه
3 نفسه
4 نفسه، ص 220

12) الرجاء لا يعدو أن يكون "إيمانا عقليا" محضا

لا يعترف كانط بأيّ وقائع "إيمانية" بل فقط بواقعة متعالية واحدة، ألا وهي "واقعة العقل"، ويعني به "الوعي"[1] بإمكانية تشريع قانون أساسي هو الوحيد الذي بإمكانه أن يحوّل مسلماتنا الذاتية إلى قوانين موضوعية قبليـة للأخـلاق في أفـق الطبيعة البشرية منظورا إليها بوصفها عضوا في عائلة الكائنات العاقلة في الكون.

لم يأت كانط للكلام في الإيمان من منطلق معرفة لاهوتية أو موقـف ديـني شخصي. بل في نطاق سؤال ربما لا نبالغ إذا قلنا إنّه لا علاقة له بالـدين بـالمعنى السائد أو بالمعنى السوسيولوجي للدين، ألا وهو السؤال عمّا يجب علينا أن نفعـل كبشر حتى نكون أهلا لأيّ ضرب من السعادة العليا بأنفسنا. إذ "ليست الأخلاق بالمعنى الصحيح العلم الذي يعلّمنا كيف **نجعل** أنفسنا سعداء، بل كيف علينـا أن نجعل أنفسنا **جديرين** بالسعادة"[2].

يبدو لنا أنّ كانط يتعامل مع الرجاء الديني التقليدي وكأنّه نوع من طلـب السعادة بوسائل غير مناسبة أو لا تليق بالكرامة الإنسانية، نعني أنّه يتـوجّس مـن الدين التقليدي بوصفه يميل إلى استعمال البشر لا باعتبارهم غايات في ذاتها، بـل بوصفهم وسائل لنوع من الخلاص الذي لا يشرّفهم، لأنّهم يكونون فيه أداة لإرادة غير مرئية هي التي تمكر بهم لأسرار تخصها. الدين نوع من السعادة أو من المتعـة، ومن ثمّ أنّ أساسه الدفين لا يمكن أن يكون إلاّ حسّيا أو من مصادر حسية.

لذلك لا يمكن أن نجيب عن سؤال: "ماذا يجب علينا من أجل تحقيـق الخـير الأسمى في العالم"، بوسائل إيمانية تقليدية، أي بوسائل الثواب القائمة على الطمـع البشري في جنّة ما لا يمكن تصوّرها إلاّ بشكل حسي. هذا الموقف لا يليق، حسب كانط، بكرامة الإنسانية في شخصنا. لذلك هو يدعونا إلى تصوّر نوع من "الإيمان" لا يكون له من أساس سوى "وعينا بواجبنا" وليس له من حافز سوى "الحاجة إلى قصد عملي"[3] محض يساعدنا على استعمال عقولنا في ميدان ما فـوق المحسـوس، بحيث نجد "موضوعا" لائقا بنا نتعلق به بشكل حر. هذا الموضوع "يمكن أن يسمى

1 نفسه، ص 84
2 نفسه، ص 225
3 نفسه، ص 220

إيمانا، وبالمعنى الأدق **إيمانا عقليا** محضا، لأن العقل المحض وحده (سواء كان بحسب استعمال النظري أو العملي) هو المصدر الذي ينبع منه"[1].

هذا الإجراء الفلسفي يطلق عليه كانط اسم "الاستنباط"[2].- ليس من شأن الفلسفة أن تنخرط في أيّ خصومة لاهوتية مباشرة أو غير مباشرة، أي بوسائل فلسفية، لأنّها ليست "لاهوتا" متنكرا. إنّها لا تدافع ولا تنقد أيّ نوع من الرجاء الديني. بل فقط "تستنبط" شكل الإيمان الوحيد الممكن والوحيد المناسب لطبيعة عقولنا كبشر. لنقل إنّ هذا عبارة عن تمرين فلسفي في فهم إمكانية الرجاء دون التورط في الدفاع عن أيّ نوع من الرجاء.

ورغم ذلك فإنّ كانط يعيب على اليونان ظنّهم بأنّهم لا يحتاجون إلى فرضية "وجود الله" كي يقدّموا تصورا مناسبا لمفهوم الخير الأسمى في العالم، أكان هذا الخير مبحوثا عنه في السعادة بواسطة مجرد "الفطنة البشرية" المتعففة والمعتدلة والحرة، كما فعل الأبيقوريون، أو في الفضيلة بالطمع في تأليه الحكيم، كما دار في خلد الرواقيين[3].- من اليسير أن نفهم رفض كانط لطريقة أبيقور في تأسيس الأخلاق على السعادة لأنّ كانط قد أخرج المحسوس، وكل استعمالات اللذة، من دائرة الواجب بعامة؛ لكنّ رفضه لطريق الرواقيين هو الذي ينطوي على دلالة خاصة: فرغم اعترافه لهم بأنّهم "محقّون تماما" في اعتبار الفضيلة شرطا للخير الأسمى، هو يعيب عليهم تعويلهم على فكرة غير مقبولة ومستحيلة عن "الحكيم" بالنسبة إلى قدرة "الإنسان" الأخلاقية، فهم تصوّروا أنّه "يمكن الوصول إلى درجة الفضيلة التي يقتضيها قانونهم الخالص بشكل كامل في هذه الحياة"[4]. من المهم جدا أن نبصر هنا حرص كانط على "إنسانية" الرجاء: إنّ الرجاء ممكن للجميع، وليس ثمّة مجال لأيّ استثناء أخلاقي قد يتمتع به طرف دون آخر، ولو كان "حكيما". ولكن في المقابل هو ينبّه إلى أنّ تحقيق الخير الأسمى "بشكل كامل في هذه الحياة" هو ادعاء فجّ وغير مبرر بالنظر إلى الطبيعة البشرية التي هي مركب

---

1 نفسه، ص 220

2 نفسه

3 نفسه، ص 220-221

4 نفسه، ص 221

مزدوج من المحسوس والمعقول يجعل من كل كمال أخلاقي أمرا مستحيلا. ثمّ إنّ الرواقيين بتعويض "الإنسان" بصورة "الحكيم" هم قد "تخطّوا كلّ حدود طبيعته وأقرّوا بشيء لا يتناقض مع كل المعرفة البشرية فحسب، بل أيضا وفوق كل شيء، لم يريدوا أبدا إقرار **العنصر** الثاني للخير الأسمى، ألا وهو السعادة، بصفتها موضوعا خاصا لملكة الرغبة، وإنما جعلوا من **حكيمهم** نوعا من الآلهة نظرا إلى وعي بامتياز شخصه، مستقلا استقلالا كاملا عن الطبيعة (بالنظر إلى رضاه)، بجعلهم إياه معرّضا لشرور الحياة نعم، ولكن ليس خاضعا لها (كما أنهم تصوروا أيضا أنّه خال من الشر)، وهكذا أسقطوا فعلا العنصر الثاني للخير الأسمى، السعادة الخاصة"[1].

كل اعتراضات كانط على الحكيم الرواقي خطيرة جدا بالنسبة إلى مسألة الرجاء: كأنّ كانط ينقد "القسّ" المسيحي أو (الحبر اليهودي أو المتصوّف الإسلامي) تحت صورة الحكيم الرواقي. - لا مجال لأيّ تأليه أخلاقي للإنسان، لأنّ ذلك من شأنه أن يسقط حق الإنسان في السعادة ولا يبقي له إلاّ على رغبة يائسة في منافسة الآلهة في الفضيلة. كما أنّه لا مجال لأيّ "امتياز شخصي" للحكيم على بقية أعضاء الإنسانية ولا مجال لأيّ "استقلال كامل عن الطبيعة" ولا مجال لأن يكون أيّ بشر "خاليا من الشر"تماما. ما قصد إليه كانط هو تطبيق مبدأ المساواة في الرجاء: كل الناس سواسية أمام إمكانية الطموح إلى تحقيق الخير الأسمى في أفق الطبيعة البشرية. ولذلك فإنّ ما رفضه كانط في صورة الحكيم الرواقي هو هذا: تصوّرهم للحكيم بوصفه "بطلا" أخلاقيا مختلفا عن بقية الناس بل هو "رفع نفسه فوقهم" و لم يعد له في التجربة الأخلاقية شيء عليه أن "يتجاوزه"[2]. ورأي كانط هو أنّ الرجاء لا يتعلق بنوع من "قوة النفس" لدى الحكيم في مقابل "ضعف النفس" لدى غير الحكيم، لأنّ الفضيلة ليست "بطولة".[3] إنّ المؤمن ليس بطلا وإنما هو كائن "قادر على الرجاء"[4].

1 نفسه، ص 221
2 نفسه، ص 222، الهامش.
3 نفسه
4 نفسه

13) كانط والرجاء المسيحي

حرص كانط على تنزيل رأيه في المسيحية تحت هذه العبارة: "النظر في **الأخلاق المسيحية** من ناحيتها الفلسفية"[1]. رغم بساطة هذا التصريح فهو غامض. إذ هل يمكن للأخلاق الدينية أن تكون لها "ناحية فلسفية"؟ وماذا ستكون؟ – هنا علينا استذكار نزعة كانط الصورية: إنّ ما يقصده ليس المضمون المسيحي للرجاء بل صورته الأخلاقية، أي الفكرة الأخلاقية المحضة التي تشدّه. ففي مقابل "الأفكار الأخلاقية"، أي "النماذج الأولية للكمال العملي"، التي تصوّرها اليونان، من قبيل "البساطة الطبيعية" للكلبيين و"فطنة" الأبيقوريين و"حكمة" الرواقيين، يرفع كانط "قداسة" المسيحيين[2]. إنّ صورة المسيحية، أي الفكرة الأخلاقية العليا للمسيحية، هي القداسة.

من أجل ذلك علينا الاحتراس في تنزيل علاقة كانط بالمسيحية وبخاصة الكف عن اتهامه بأنّه لم يفعل غير علمنة الأخلاق المسيحية.

يقول: "أمّا المسيحية، فبما أنّها تقيم وصيّتها (وهذا ما يجب أن يكون) بهذا النقاء وبهذه الصرامة، قد حرَمَت الإنسان من الثقة بأنه قادر على أن يكون كفؤاً لها بشكل كامل –أقلّه هنا في هذه الحياة–؛ لكنها أعادتها [الثقة] إليه من جديد أيضا، بجعله قادرا على الرجاء بأننا إذا عملنا على قدر قدرتنا، فإن ما ليس في قدرتنا سوف يأتي لعوننا من مصدر آخر سواءً علمنا كيف يتمّ ذلك أم لم نعلم."[3]

القصد هو أنّ الفكرة الأخلاقية الأساسية للمسيحية، أي فكرة "القداسة"، هي من النقاء ومن الصرامة بحيث تدفع بالناس إلى اليأس من القدرة على الرجاء بواسطة الطبيعة البشرية. لكنّ رفع فكرة القداسة في وجه البشر ينطوي، حسب كانط، على دعوة ما إلى "العمل على قدر قدرتنا" على الرجاء، ومن ثمّ هي تمنحنا في المقابل نوعا من "الثقة" في الإنسان وفي قدرته على الرجاء. إنّ تركيز كانط على هذا التمييز في صلب فكرة القداسة بين فقدان الثقة واستعادة الثقة في القدرة على

---

1 نفسه
2 نفسه
3 نفسه.

الرجاء، هو موقف فلسفي له مسبّقاته الدقيقة. ما يريد كانط بيانه هو أنّ الرجاء عمل بشري على قدر الطبيعة البشرية، وليس كسلا روحيا. ومعنى أنّه "بشري" (على قدر قدرتنا) هو أنّه يستجيب إلى الطابع المزدوج لطبيعتنا: أنّ فيها من هشاشة الحسّ ما يدفع على فقدان الثقة الأخلاقية في إمكانية تجاوز الإنسان لحدود طبيعته الحيوانية، ولكن أيضا أنّ فيها من صرامة المعقول ما يحثّنا على الثقة في قدرة البشر على الرجاء، أي على التطلع إلى مقام القداسة.

من أجل ذلك يقول كانط: "تعطي العقيدة المسيحية -حتى وإنْ لم تُعتبر بعد كعقيدة دينية- في هذا الجزء مفهوما عن الخير الأسمى (عن ملكوت الله) هو وحده الذي يُرضي أقصى مطلب للعقل العملي تشدّداً"[1].

لا يعني كانط أنّ على الفلسفة أن تستمدّ من المسيحية مفهومها عن الخير الأسمى أو ملكوت الله، بل أنّ المسيحية وفقا لتجربة رجاء تخصّها قد اقترحت مفهوماً يستجيب لأكثر مطالب العقل صرامة من حيث النقاء والقداسة. هذا "اللقاء" بين الفلسفة والمسيحية لا يناقشه كانط بل يسكت عنه ويحاول أن يستفيد منه لصالح الطرفين دون الخلط بينهما. ثمّة مصلحة "عمومية" للفلسفة في أن تكون مقبولة في أفق أخلاقي تسيطر عليه الأفكار المسيحية؛ وثمّة مصلحة "أخلاقية" للدين في أن يكون متوافقا مع المطالب العليا للعقل البشري ولطبيعة الشخصية الإنسانية بعامة. من هنا يفترض كانط أنّه ليس من الضروري أن ننظر إلى الدين بعيون لاهوتية حتى نفهم أهميته أو دلالته الأخلاقية بالنسبة إلى البشر. ربما ما يراه رجال الدين "عقيدة" هو لا يعدو أن يكون في نظر الفيلسوف "مفهوما عن الخير الأسمى" فحسب، أي مطلبا أخلاقيا محضا لم يعبّر عن نفسه بشكل مناسب.

إنّ الكتب المقدسة مليئة بحدوس وبأفكار أخلاقية رائعة؛ لكنّ ذلك لا يجعل منها كتبا فلسفية أو نظرية، أي منتجة لمعرفة علمية أو "موضوعية". والفكرة الأخلاقية الكبرى التي أثبتها كانط باعتبارها هي فكرة المسيحية بعامة ومساهمتها في النقاش اليوناني عن الأخلاق، هي فكرة "القداسة". لكنّ الطريف مع كانط يكمن في أنّه لا يقرّ بأيّ إمكانية للقداسة في أفق الكائنات العاقلة المتناهية مثل

1 نفسه، ص 221-223

البشر. نحن ممنوعون من القداسة بحكم طبيعتنا المحسوسة والانفعالية والمركبة. وحدهم الآلهة مقدّسون. ولذلك لا يمكن تصوّر مسألة الرجاء بالنسبة إلى إله أو كائن كامل.

من هنا يلاحظ كانط أنّ المسيحية برفعها فكرة القداسة مطلبا أخلاقيا أخيرا في أفق الإنسان هي قد دفعته إلى "فقدان الثقة" في نفسه، أي في قدرته على الرجاء. لكنّه يضيف بأنّ هذه المسيحية نفسها هي قد أعادت إلى الإنسان ثقته في الرجاء حين جعلت هذا الرجاء "عملا على قدر قدرتنا"، أي عملا "بشريا" بالأساس. وهكذا فإنّ القداسة سوف تنقلب في المقابل إلى "عون" أخلاقي يأتينا من "مصدر آخر" غيرنا. ولا يهمّ إن كنّا نعرف كيف يتم ذلك أم لا نعرف.

ما يلمّح إليه كانط هو على الأغلب أنّ هذا العون الغريب عنا وهذا المصدر الآخر الذي يأتينا منه لا يمكن أن يكون إلاّ "الصوت السماوي"[1] الذي نحمله في أنفسنا، والذي نسمّيه "الضمير"[2]. ما أتت به المسيحية لا يهم الفلسفة من جهة ما هو "عقيدة دينية" بل من جهة كونه فكرة أخلاقية فذة، ألا وهي فكرة القداسة. ولذلك رغم أنّ كانط ينكر على البشر أيّ تطلع إلى تقديس أشخاصهم المتناهية، هو ما لبث في مواضع شتى يؤكد على "قداسة الإرادة" وقداسة "القانون الأخلاقي"[3]وقداسة "الإنسانية"[4]في شخصنا.

لقد عمل كانط على تحويل فكرة القداسة من "عقيدة دينية" سردية إلى "فكرة أخلاقية" محضة ومتعالية. وبدلا من معالجة المشاكل الأخلاقية في ضوء "وصايا الإنجيل" هو قد قلب الأمر وأخذ يتأوّل الفكرة الجوهرية للمسيحية، أي فكرة القداسة، بوصفها مساهمة فذّة في البحث عن أنبل الأفكار الأخلاقية التي تناسب الطبيعة البشرية. "فإنّ قانون كل القوانين هذا [المقصود هو محبة الله]، ومثله مثل كل وصايا الإنجيل، إنما يقدّم النية الأخلاقية بكل كمالها بمثابة

1 نفسه، ص 90
2 نفسه، ص 179
3 نفسه، ص 86، 157، 164،
4 نفسه، ص 164

مثال للقداسة لا يستطيع أيّ مخلوق أن يبلغه، لكنه يبقى مع ذلك النموذج الأول الذي علينا أن نسعى نحو الاقتراب منه والتشبّه به بتقدّم لا ينقطع ولكن لا نهاية له."[1]

لم تفعل المسيحية غير تقديم "مثال للقداسة" سيظل مثالا أو نموذجا فحسب، لأنّه يشير إلى مقام يتخطى طاقة البشر الأخلاقية. لا يتعلق الأمر هنا بالمسيحية فقط، بل بكل دين كبير. ما يمكن للفلسفة أن تراه في أيّ دين هو الفكرة الأخلاقية التي يقترحها على الإنسانية، لا أكثر. وهي على الأغلب تتعلق بنموذج القداسة. لكنّ هدف كانط لا يقتصر على البحث عن نماذج أخلاقية لمحاكاتها. بل الأمر أجلّ من ذلك. إنّه يقصد أنّ فكرة القداسة التي يقترحها الدين هي ليست فكرة أخلاقية كبرى إلاّ من أجل أنّها تعبّر في حقيقتها عن حاجة كامنة في الطبيعة البشرية نفسها، في سعي العقل المحض فينا إلى السموّ فوق الطبيعة الحيوانية وفوق المحسوس نحو أنبل منزلة يمكن تصوّرها بالنسبة إلى الكائنات العاقلة المتناهية. إنّ القداسة فكرة متعالية، وليس عقيدة إلاّ من وجهة نظر سردية فحسب.

من أجل ذلك لا يتردد كانط في التصريح بأنّ "القانون الأخلاقي مقدّس (لا ينثني عن مطلبه) ويتطلب قداسة الأخلاق، مع أنّ كلّ الكمال الأخلاقي الذي يستطيع الإنسان أن يصل إليه هو دائما الفضيلة فقط، أي النيّة الممتثلة للقانون عن احترام له، وبالتالي عن وعي بنزعة متواصِلة إلى مخالفته"[2].

معضلة البشريّ هو كونه مدعوّا إلى احترام قانون أخلاقي مقدّس لكنّه هو بحد ذاته محروم سلفا من أيّ تقديس لشخصه، لأنّه لا يستطيع أبدا أن يكون في مستوى ما يجب عليه. مستطاع الإنسان لا يمكن أن يكون سوى "الفضيلة"، أما القداسة فهو لن يراها ممكنة بالنسبة إليه إلاّ في شكل قانون أخلاقي، أي "واجب" محض لا يستطيع أن يمتلك منه سوى الشعور بعظمته. وهكذا بدلا من "نقد الدين" فإنّ ما مارسه كانط هو تملّك منهجي رائع للفكرة الأخلاقية العليا للدين، أفضى به إلى الدفاع عن "قداسة الأخلاق".

1 نفسه، ص 159
2 نفسه، ص 223

لكنّ نكتة الطرافة في قراءة كانط للرجاء المسيحي إنّما تكمن في هذا التصريح: "إنّ المبدأ المسيحي **للأخلاق** هو نفسه مع ذلك ليس لاهوتيا (وبالتالي تشريعا خارجيا)، بل هو تشريع العقل المحض العملي نفسه"[1].

تبحث الفلسفة عن تحالف تأويلي مع الدين من أجل تحريره من اللاهوت. بذلك فقط هو يمكن أن يكشف الفكرة الأخلاقية الرائعة التي يقترحها، أي فكرة القداسة كنموذج أخلاقي قادر على تأمين شرطي تحقيق الخير الأسى معا، أي الفضيلة والسعادة جميعا. القداسة هي فلسفيّا إشارة إلى "تقدّم نحو اللانهائي" هو الذي ينتج لنا "الأمل ببقاء يدوم إلى ما لا نهاية له" و"إنّ **قيمة** نيّة ممتثلة **بشكل كامل** للقانون الأخلاقي هي لا متناهية"[2]. كيف نفهم هذا النوع من الأمل؟

يعترف كانط بأنّ "القانون الأخلاقيَ بحد ذاته لا **يعد** بأي سعادة"[3]. أي أمل هذا؟ أمل لا يعد بأيّ سعادة. القصد هو أنّ البشر لا يحتاجون إلى "سعادة أخروية" حتى يؤمنوا بخلود النفس أو بوجود الله. إنّ هذه مسلمات ضرورية لأيّ تفكير أخلاقي حقيقي في جدوى مصيرهم في العالم، وليس معطيات عقدية مفروضة من خارج. ينبغي الإقرار عندئذ بأنّ "السعادة في هذا العالم" غير ممكنة بل هي دوما "تكون موضوع أمل لا غير" لأنّها لا يمكن "الوصول إليها إلا في أبدية"[4]. وكل من يعد الناس بغبطة دينية في هذا العالم هو لاهوتي سيّء. ولذلك ما قام به كانط هو تحرير الدين من اللاهوت وذلك من خلال تحرير القداسة من الاستعمال الأخروي لها، وإعادتها إلى عقولنا البشرية كما هي، أي كنوع من الأمل الذي لا يعد بشيء. بل يساعدنا فحسب على "الالتزام الأمين"[5] بالواجب بوصفه تشريعا داخليا لأنفسنا.

---

1 نفسه، ص 224
2 نفسه، ص 223
3 نفسه
4 نفسه، ص 224
5 نفسه

14) الرجاء والدين أو السعادة مشكل ما بعد أخلاقي

إنّ الأخلاق هي التي تقود إلى الدين وليس العكس. هذا هو درس كانط. يقول: "بهذه الطريقة يقودنا القانون الأخلاقي، عبر مفهوم الخير الأسمى، بوصفه موضوع العقل المحض العملي وغايته النهائية، إلى **الدين**، أي إلى **معرفة كل الواجبات على أنها أوامر إلهية، لا على أنها عقوبات**، أي **إنه قد تم اختيارها بوصفها أحكاما متوقفة بحدّ ذاتها على إرادة غريبة**، بل بوصفها **قوانين** جوهرية لكلّ إرادة حرة من أجل ذاتها، ولكن مع ضرورة أن يُنظر إليها مع ذلك على أنها أوامر الكائن الأسمى، لأنه لا يمكننا أن نعقد الأمل إلا على إرادة كاملة أخلاقيا (مقدسة ومنانة)... وهكذا، بالانسجام مع هذه الإرادة، يمكننا أن نأمل في الوصول إلى الخير الأسمى الذي يقيمه القانون الأخلاقي واجبا علينا يجب أن نجعله موضوع جهودنا"[1].

ليس الدين غير تقنية رجاء بإمكانها تحويل "الواجبات" من "التزامات" ذاتية، أي من أوامر بشرية إلى "أوامر إلهية". لكنّ الدين التقليدي ينقل الرجاء إلى ملكية طرف "آخر" غير بشري، يدعونا إلى التعامل معه بوصفه "إرادة غريبة" تأمرنا بنوع من الواجب. وهذا ما يريد كانط تلافيه. إنّ الدين لا يمكن أن يدعونا إلاّ إلى مستطاع إنساني، حيث لا يمكنه أبدا أن يتكلم إلاّ من داخل منطقة الرجاء الخاصة بالبشر أو المناسبة لهم، ومن ثمّ فإنّ تلك "الإرادة الغريبة" لا يمكنها أبدا أن تقدّم أوامرها في شكل "عقوبات". وماذا يبقى من الدين التقليدي إذا جُرّد من جهاز العقاب؟

ما يمكن للفلسفة أن تقبل به من الدين هو قدرته على تحويل الواجب إلى أمر إلهي. لكنّ ذلك لا يمكن أن يعني بالنسبة إلى عقولنا غير وظيفة طوبيقية وليس لاهوتية. هناك جهاز رجاء صالح للاستعمال والفلسفة يمكن أن تعوّل عليه في ترتيب وضعية أخلاقية مناسبة لطبيعتنا البشرية، ولذلك هي تهتم به. هذا ما يقود السؤال الأخلاقي إلى الدين. لكنّ العكس لا معنى له. ما تحتاجه الأخلاق هو حمل البشر على تقديس الواجب، ولكن مع العلم أنّ القداسة هي هنا مجرد فكرة

---

1 نفسه، ص 224

أخلاقية ناظمة لاستعمال عقولنا ليس إلاّ. ولا معنى لأيّ تعويل لاهوتي عليها. ولأنّ الواجبات ليست عقوبات بل "**قوانين** جوهرية لكلّ إرادة حرة من أجل ذاتها"، فإنّ نسبتها إلى "كائن أسمى" لا دلالة لها أكثر من طابعها الوظيفي: إنّها تساعد الطبيعة البشرية على التعلق الحرّ بالواجب من أجل ذاتها فحسب، بمقتضى نزعة عقولنا بطبعها إلى السموّ فوق حدودنا الحيوانية إلى عالم معقول والتفكير في سبب أو هدف نهائي للعالم.

هنا يضع كانط حاجتنا إلى "الأمل": نحن "لا يمكننا أن نعقد الأمل إلا على إرادة كاملة أخلاقيا (مقدسة ومنانة)". إنّ طبيعة الأمل البشري هي التي تفرض على عقولنا أن تفكّر في كائن أسمى من شأنه أن يأمرنا بالواجب. إنّ الأمل الكبير لا يمكن أن يكون له معنى إلاّ متى كان معلّقا على إرادة كاملة أخلاقيا، أي على شيء يتخطى طبيعتنا. ولكن لأنّنا نعرف أنّ هذا الواجب لا مضمون له سوى صورة حريتنا وإرادتنا فنحن نتقبّل تلك الأوامر الإلهية وكأنّها متأتية من إرادة غريبة هي ليست في حقيقتها غير إرادتنا العميقة أو ضميرنا.

ما نراه هنا هو إعادة الدين إلى الطبيعة البشرية بشكل أخلاقي، ولكن من دون الحاجة المنهجية إلى أيّ نقد تاريخي أو سردي أو لاهوتي للدين. كل ذلك يقع خارج المصلحة المتعالية للعقل البشري في فهم نزعة الذات الإنسانية إلى "الإيمان" بالألوهة. ومن دون الافتراض الأخلاقي لوجود مثل هذا الكائن الأسمى وافتراض توافق إرادتي مع إرادته لا يمكن التفكير في أيّ مفهوم حقيقي للرجاء. ومن دون شكل مناسب من الرجاء لا يمكن تصوّر أيّ معنى للسعادة في أفق الفانين.

"ليست الأخلاق بالمعنى الصحيح العلم الذي يعلّمنا كيف **نجعل** أنفسنا سعداء، بل كيف علينا أن نجعل أنفسنا **جديرين** بالسعادة. وعندئذ فقط، إذا أضيف الدين إلى ذلك، يدخل أيضا الأمل في أن نحظى ذات يوم بالسعادة بالقدر الذي كنا حريصين فيه على ألا نكون غير جديرين به"[1].

هنا تنكشف لنا الحاجة الحقيقية والاستثنائية للدين: إنّه قادر على الوعد بالسعادة، على خلاف الأخلاق، التي لا يمكن أن تعدنا بأيّ سعادة، بل فقط

1 نفسه، ص 225

باستحقاق السعادة. ويبدو أنّ كانط يميل إلى معاملة السعادة على أنّها مشكل ما بعد أخلاقي. ومن ثمّ فإنّ نقاش الفلسفة مع الدين لا يجري مجرى خصومة لاهوتية بالمعنى التقليدي، بل هو يتمّ داخل منطقة البحث المتعالي في قدرة الطبيعة البشرية على الرجاء كتقنية أخلاقية فذّة خاصة بنوع الكائنات العاقلة والمتناهية مثلنا. إنّ الفلسفة تحتاج للدين لأنّه يساعدها على فهم ظاهرة الرجاء فهما طبيعيا، وليس العكس. فليس من شأن الفلسفة سوى أن تبحث في "الشرط العقلاني"[1] للرجاء، أي جدارتنا الأخلاقية بأن نكون سعداء كبشر، وليس ككائنات متألهة. لكنّ الجدارة الأخلاقية لا تكفي للأمل في السعادة: "إنّ **الأمل** في تحصيلها لا يبدأ إلاّ مع الدين"[2]. ومن ثمّ فإنّ كل طمع في السعادة إنّما يقع في منطقة ما بعد أخلاقية، أي أنّ كل رغبة في السعادة إنّما تنطوي على نزعة دينية أو هواجس تديّن غير واضحة أو غير واعية. ومن ثمّ برغم أنّها لا تصلح لأن تكون أساسا صحيحا أي كونيا، للواجب الأخلاقي بعامة، فهي يمكن أن تساعد الطبيعة البشرية على حلّ مشكلة التعالي بواسطة ضرب من الرجاء المراقب أو الرجاء المنضبط. ولا تفعل الفلسفة هنا غير الدفاع عن نوع من الرجاء المنضبط بإزاء مشكلة التعالي أو الدفاع عن استعمال منضبط للرجاء مناسب لطبيعتنا البشرية، بحيث لا تخجل منه لأنّه يتمّ وفقا لدوافع ذاتية أو بشرية محضة.

ما يحرص عليه كانط هو ما يسميه "الكلام على طريقة البشر"[3]، بحيث لا يتمّ ادّعاء أيّ نوع من السعادة يتطلب تدخّلا من خارج طبيعتنا البشرية. ولذلك فنوع التدخل الوحيد الذي يمكن للعقل البشري أن يقبل به هو ما يمكن أن يتمّ بموافقته، أي وفقا لهواجس الطبيعة البشرية بما هي مستقلة استقلالا كاملا في طرح مسألة الرجاء وحلّها. من أجل ذلك لا يتحدث كانط عن الدين بالمعنى الوضعي أو التاريخي، أي سردية الكتب المقدسة، التوحيدية وغير التوحيدية، بل عن الدين بوصفه تعبيرا متعاليا عن منطقة الرجاء الممكنة لنا كبشر، من حيث نحن أعضاء في مملكة الغايات التي يمكن للكائنات العاقلة المتناهية أن تؤسسها يوما ما. الدين بما هو

1 نفسه
2 نفسه، ص 226
3 نفسه، ص 227

تقنية رجاء يعني هنا فن "معرفة الواجبات على أنها أوامر إلهية". أخذ أيّ واجب بوصفه أمرا هو بحدّ ذاته موقف صيغ على نموذج ديني غير مصرّح به. ثمّة نموذجية سرية أو ضمنية أو صامتة أو غير مفكر فيها أو مسكوت عنها في كل شعور أخلاقي بضرورة احترام الواجب المحض. وما يريده كانط هو أن نعي بأنّ الدين يمكن أن يكون مثلا أعلى أخلاقيا لنا، دون أن يدعونا ذلك إلى الإيمان اللاهوتي بالعقائد الدينية الوضعية أو التاريخية، أي دون الحاجة لأن يكون المرء مسيحيا أو مسلما مثلا.

15) الفلسفة وسياسات الرجاء

ربما ظلّ غامضا عندنا لأيّ سبب ركّز كانط على ضرورة أن نكون "جديرين بالسعادة" وليس أن نكون سعداء فعلا. لا يتعلق الأمر بمجرد نزعة تنسّكية متنكرة في تعبير أخلاقي. إنّ القصد أخطر من ذلك.

يقول كانط: "الآن ينتج من تلقاء نفسه أن الإنسان (ومعه كل كائن عاقل) هو **غاية في ذاته** في نظام الغايات، أي أنه لا يمكن البتة أن يستعمله أحد (حتى ولا من قبل الله) كوسيلة فحسب من دون أن يكون مع ذلك غاية في ذاته، وأن **الإنسانية** في شخصنا يجب أن تكون **مقدسة** بالنسبة إلينا نحن أنفسنا؛ وذلك أنّ [الإنسان] هو **موضوع القانون الأخلاقي** وبالتالي [موضوع] ما هو مقدس في ذاته والذي فقط من أجله وبالتوافق معه يمكن أن يُدعى شيء ما مقدّسا"[1].

ما يريد كانط أن يضع له حدّا هو سياسات الرجاء التي تؤدي إلى استعمال البشر بوصفهم مجرد وسائل لغاية لا يعرفونها أو لا يوافقون عليها بمحض إرادتهم.- لا يتعلق الأمر بنزعة إنسانوية جامحة تنتهي إلى تنصيب نفسها حكما مطلقا على الطبيعة أو على معنى العالم، مستولية على مكان الإله التوحيدي الذي صار شاغرا منذ الثورة الكوبرنيكية.. الخ. ما يشير إليه كانط هو ضرورة بلورة فهم جديد لمعنى القداسة والمقدس يخرج عن التصوّر الأداتي الذي سيطر عليه منذ قرون طويلة، أي التصوّر اللاهوتي الذي يقوم على استعمال المقدس كحجة على الإنسان بتعلّة أنّه

1 نفسه، ص 227-228

متأتّ من منطقة تعالٍ تتجاوزه. فبدلا من فرض فكرة القداسة على الإنسان من خارج عقله، يقترح كانط أن نستنبط القداسة من طبيعتنا البشرية نفسها، وأن نطبقها عليها هي وحدها، بالاعتماد على تعريف جديد للقداسة هو قريب من هذا المعنى: ليس المقدس غير ما هو غاية في ذاته.

ولأنّ كل كائن عاقل هو غاية في ذاته فهو مقدس. من هنا علينا أن نفهم معنى أنّ الإنسانية في شخصنا يجب أن تكون مقدسة. هي ليست مقدسة بالمعنى الديني أو اللاهوتي، أي ليست كيانا مفارقا يقع في منطقة وجود خارج عقولنا وبالتالي خارج العالم المحسوس. لا يوجد مقدس في ذاته، أي بمعزل عنّا، بل فقط "بالنسبة إلينا". وكانط يعبّر عن ذلك بصيغة أكثر لباقة: الإنسان وحده مقدس في شخصنا لأنّه هو وحده موضوع "ما هو مقدس في ذاته" أي موضوع القانون الأخلاقي.

بهذا المعنى لم يعد ثمّة من أساس لأيّ تقديس في أفق البشر إلاّ الواجب الأخلاقي. وبقدر ما يصبح الإنسان جديرا بإنسانيته على نحو كوني، أي مشرّعا لواجب ترضاه الإنسانية لنفسها، هو يكون مقدسا، أي غاية في ذاته، وليس مجرد وسيلة لإرادة غريبة عنه. ولكن لماذا؟

"لأنّ هذا القانون الأخلاقي مؤسّس على استقلالية إرادته بوصفها إرادة حرة، هي التي يجب عليها بالضرورة، وفقا لقوانينها العامة، أن تكون قادرة في الوقت نفسه على **أن توافق** على ما ينبغي أن **تُخضع** نفسها له"[1].

لا معنى للرجاء إلاّ في حدود قدرتنا على التشريع لأنفسنا. التشريع هو استعداد حر للخضوع إلى قوانين وضعناها بأنفسنا ولكن باسم الإنسانية. الرجاء ضرب من الموافقة الحرة على نوع من الخضوع الحر. ما عدا ذلك هو استعباد أي استعمال لأنفسنا بوصفنا مجرد وسائل خارج حدود قدرتنا على الحرية.

كلّ من يشرّع، أي يعيّن إرادته بعقله، هو **يفترض** إمكانية خضوع يحرص على التحكّم فيها بشكل قبلي. ولذلك لا معنى لأيّ رجاء من دون القبول بضرب من "الافتراضات" حول قدرتنا على الحرية ومن ثم على الرجاء.

1 نفسه، ص 228

يقول كانط: "إنّ هذه المصادرات ليست عقائد نظرية، بل هي **افتراضات** لها لا محالة مرجعية عملية ولذلك هي، على الرغم من انها توسع المعرفة التأمّلية، إلاّ أنها تعطي أفكار العقل التأمّلي **بوجه عام** (بواسطة علاقتها بالعملي) حقيقة موضوعية وتبرّر تمسّكها بمفاهيم ما كانت لتجرؤ لولا ذلك حتى على افتراض إمكانيتها."[1]

ما معنى أن نؤسس الرجاء على "مصادرات"؟ - ينبغي أن نحتمل كل ما في هذه الفكرة من خطورة. إنّ كانط يدعونا إلى التنازل عن كلّ ادّعاءات العقل التقليدية حول قدرته على معرفة ماهية الرجاء أو وجود الإله أو خلود النفس أو السعادة.. الخ. علينا أن نتنازل عن طمعنا الميتافيزيقي واللاهوتي الكسول والسحيق القدم في أن "نعرف" حقيقة الإيمان وأن نطمئن إلى معرفتنا البرهانية أو الكشفية به. هذا الاطمئنان ادعاء لم يعد ممكنا لنا بعد أن وقفنا على حدود طبيعتنا البشرية ولا لائقا بعقولنا بعد أن فهمنا أنّ العقل البشري هو سقف المعرفة الوحيدة الممكنة للكائنات التي من جنسنا.

أن نصادر يعني أن نقبل بما لا يمكن أن نثبته بوسائل العقل النظري ورغم ذلك علينا أن نفترضه في أفق العقل العملي بوصفه شرطا متعاليا لشكل الرجاء المتاح لنا. لا يصلح العلم الوضعي هنا في شيء. ولن يساعدنا أي ادعاء بعلمية النصوص الدينية أو باحتوائها على معلومات علمية "قبل أوانها" أو في شكل استعاري كثيف. إنّ الرجاء مشكل يقع خارج نطاق العلم أصلا لأنّه يقع خارج دائرة العقل النظري، ومن ثمّ لا علاقة له بالمعرفة. الذي يرجو لا يعرف وإنّما يفكّر. وعلينا أن نأخذ هذا التمييز كموقف جذري. إنّ وجود الله مشكل للتفكير وليس للمعرفة. كما أنّ خلود النفس هو فكرة وليس حجة على أحد. وإنّ حريتنا نفسها هي افتراض كبير وليس معطى علميا.

نحن لا نصادر من أجل أن نعرف بل من أجل أن نجعل التفكير في بعض المسائل "ممكنا" أي صادرا من طبيعة عقولنا دون مشاحّة ولا معاندة. وطرافة كانط هو كونه يدعونا إلى القيام بالطريقة الوحيدة الممكنة للتصرّف بشكل بشري ولائق

---

1 نفسه، ص 228

إزاء حاجتنا إلى الرجاء، أي بأن نفكّر من دون أيّ ادعاء حول حقيقة ما نفكّر فيه. ولأنّ هذا تفكير بشري فحسب، فهو ينبغي أن يقوم على افتراض قبلي بأنّ شروط الرجاء (وجود الله، خلود النفس، الحرية..) هي ليس فقط ممكنة بل ضرورية لنا. ما ينبغي علينا فعلا هو مصارحة أنفسنا بالطابع البشري البحت لافتراضاتنا، وبخاصة بالطابع المتعالي لضرورتها. ونعني بذلك أنّها افتراضات مستمدة من طبيعة عقولنا وليس من معرفة برهانية بماهية االشيء المفكّر فيه. نحن مجهّزون بنوع من السلوك العقلي الذي يقودنا من نفسه إلى طرح السؤال عن هذه المسائل. والمطلوب هو متابعة هذا السلوك وهذا السؤال حسب نوع الضرورة التي يفرضها علينا.

إنّ ضرورة الرجاء هي عملية بحتة. وليس ثمّة أيّ سبب نظري للدفاع عن الرجاء أو لتفضيل تقنية رجاء دون أخرى. ولذلك فالعلم الوضعي لا رجاء له ولا يمكنه أن يحل مشاكل الرجاء. هنا علينا تنزيل فكرة طريفة لدى كانط: نحن لا نستطيع أن نجعل العقل النظري قادرا على إنتاج تقنيات رجاء "علمية"، لكنّه يمكننا أن "نوسّع المعرفة النظرية" بنوع آخر من "الحقيقة الموضوعية" هي ليست موضوعية في شيء، لأنّها تقع خارج دائرة "الموضوع" بالمعنى الدقيق أصلا.

الرجاء نوع من توسيع العقل النظري بنوع آخر من "الموضوعية" لا يمكن لأيّ موضوع بالمعنى العلمي أن يتوفّر عليها.- إنّها موضوعية "عامة" ولا تشير إلى موضوع بعينه. "العمومية" هنا فكرة لطيفة. ثمة استعمال "عام" للعقل النظري هو ليس نظريا في شيء. "عام" أي خارج حدود التجربة الممكنة. ولذلك هو ينطوي حسب كانط على "جرأة" ما: ينبغي أن نتجرّأ على استعمال عقولنا خارج حدود المعرفة العلمية ولكن ليس خارج حدود عقولنا.

يحتوي الرجاء إذن على نوع من الجرأة لا يقدر عليها العلم. إنّها جرأة الرجاء بوصفها جرأة توسيع العقل النظري بواسطة نوع من الضرورة الموضوعية (العابرة للذاتية) لا تستمدّ صلاحيتها من الظواهر بل من قوانين الحرية التي وضعنا لأنفسنا.

إنّ جرأة ما تمكّن الفلسفة من القبول بأفكار متعالية في عقولنا البشرية، من قبيل خلود النفس أو الحرية أو وجود الله. فما فشل العقل النظري في معرفته حول النفس والعالم والإله، ولم ينتج عنه إلاّ تفكيرا "إشكاليا" (مغالطات، نقائض، مثال

متعال) ينبغي للعقل العملي أن "يزوّده بمعنى (بقصد عملي، أي كشرط لإمكانية موضوع إرادة معيّنة"[1] بالقانون) الأخلاقي. ليس الرجاء غير تقنية الجرأة على تزويد أفكار النفس والعالم والإله (التي تبقى وستبقى إشكالية في نظر العقل النظري) **بمعان أو قصود عملية** تمكّننا من توسيع نطاق عملها وذلك بتحويلها إلى شروط إمكان لتعيين إرادتنا تعيينا أخلاقيا حرا. إنّ الخلود أو وجود الله أو الحرية هي "معان" وليست معارف. إنّ المعنى هنا هو قصد عملي لا يقابله أي مضمون في عالم الظواهر، بل هو يشير فقط إلى شرط إمكان لحريتنا. الرجاء معنى وليس حقيقة. إنّه قصد وليس ظاهرة. وهو عملي صرف وليس علميا في شيء.

تعني سياسة الرجاء هنا تحويل التعالي إلى حرية. فبدلا من البكاء على فشل العقل النظري في إنتاج معرفة علمية عن النفس أو العالم أو الإله، علينا أن نترجم "المتعالي" الإشكالي (في نطاق العقل النظري) إلى معنى أو قصد عملي "باطني" في العقل العملي.

يقول كانط: "ولكن، هل توسّعت الآن معرفتنا حقيقة على هذا النحو بواسطة العقل العملي، وهل أصبح ما كان **متعاليا** بالنسبة إلى العقل التأملي باطنا لدى العملي؟ بلا شك، ولكن لـ **مآرب عملية لا غير**."[2]

نحن لا يحق لنا أن "نرجو" من العالم الآخر إلاّ بقدر ما "نوسّع" من مجال استعمال عقولنا لا غير. إنّ الرجاء قصد "عملي" محض ولا يحتوي على أيّ مضمون "علمي". ومن يطمع في إنتاج "معرفة" عن الرجاء هو يعامله وكأنّه ظاهرة "وضعية" وليس موقفا روحيا. ولذلك فإنّ الأديان التوحيدية وغير التوحيدية تتعرض غالبا إلى عملية توظيف أداتي واسعة النطاق بمجرد الشروع في تفسيرها بشكل نظري وكأنّها "معارف" قابلة للبرهنة عليها. ليس ثمة إساءة للإيمان مثل تقديمه في ثوب معرفة يمكن تبريرها بشكل نظري.

وفي المقابل لا ينبغي أبدا فهم "العملي" وكأنّه مجرد سلوك منفعي أو براغماتي. أجل، لا يخلو أيّ نمط من الرجاء من نوع ما من الغايات والمقاصد، إلاّ أنّها منفعة "متعالية" وبراغماتية "عقلية" وقبلية. إنّ القصد هو أنّ العملي لا يعني هنا أكثر من

1 نفسه، ص 230
2 نفسه، ص 230

التشريع الأخلاقي الكوني لأنفسنا باسم فكرة الحرية بقدر مستطاع الطبيعة البشرية كعضو في مملكة الكائنات العاقلة المفترضة. العملـــي في صـــلب عقولنـــا ولـــيس خارجها. إنّه معنى الحرية كعنصر "باطني" في نمط عقولنا كبشر. باطني أي صـــادر من طبيعتها من حيث نـــزوعها العفوي إلى الحرية.

16) في أنّ الرجاء لا ينتج معرفة

علينا الإقرار بأنّ الدين والعلم لا يلتقيان إلاّ بشكل أخلاقـــي، أي بموجـــب فكرة الحرية لا غير. وكل لقاء بينهما على أرضية المعرفة هو كارثة منهجية عليهما معا. ليس على العلم أن يحترم أيّ واجبات عقدية، لأنّه يقع خارج سلطتها. لكـــنّ الدين أيضا لا ينبغي له أن ينقلب إلى معرفة تقنية بالرجاء، لأنّه بذلك سوف يرتـــد إلى معرفة وضعية قابلة للدحض والمراجعة والرفض.

لكنّ المشكل يزداد حدة حينما يذهب كانط إلى أنّ العقل البشري لا يمكنـــه ولا يحق له أن ينتج معرفة عن الرجاء أو باسم الرجاء عمّا يتجاوز حدود التجربـــة الممكنة للعلوم. فبقدر ما يلزمنا أن نقرّ بفشل العقل النظري في إنتاج معرفة علميـــة عمّا يتخطى حدود التجربة الممكنة للعلوم الوضعية، يحق لنا أن نفخر بأنّ عقولنا قد شُفيت من النـــزعة الدغمائية للاهوت التقليدي كما للميتافيزيقـــا التقليديـــة إلى إنتاج معرفة عن الأشياء في ذاتها.

يقول كانط: "صحيح أنّنا بهذا لا نعرف لا طبيعة نفسنا ولا العالم المعقول ولا الكائن الأسمى كما هي في ذاتها، إلا أننا قد وحّدنا مفاهيمهـــا فقـــط في المفهـــوم العملي، مفهوم **الخير الأسمى** بوصفه موضوع إرادتنا، أما بالعقل المحض فقد فعلنـــا ذلك قبلياً تماما ولكن بواسطة القانون الأخلاقي لا غير وبالنسبة إليه هـــو وحـــده فحسب بما يخص الموضوع الذي يأمر به."[1]

لأوّل مرة يصبح الإقرار الفلسفي بأننا "لا نعرف طبيعة نفســـنا ولا العـــالم المعقول ولا الكائن الأسمى كما هي في ذاتها" مفخرة فلسفية. علينا أن نبصر بكـــلّ ما في هذا التصريح من شجاعة أدبية: فهو ليس سهوا نفسيا أو خطأ منـــهجيا أو فشلا شخصيا، بل هو "حدّ" في طبيعتنا يقف عنده العقل البشري بما هو كـــذلك.

1 نفسه، ص 230

ما فعله كانط هو تملّك فكرة "آدم الخطّاء" التوحيدية وحوّلها إلى مبدأ متعال لعقولنا المحضة. لا يتعلق الأمر بمجرد "علمنة" منهجية لفكرة دينية. بل إنّ الفلسفة هنا تستعيد ما هو على ملكية الطبيعة البشرية و لم تفعل الأديان التوحيدية وغير التوحيدية سوى الاشتغال عليه واقتراح صيغ أخلاقية لمعالجته واستعماله. إنّ كانط يقف على هذا الخط الطويل المدى، خط الاجتهاد الأخلاقي الكوني لمساعدة الحيوان الإنساني على تلمّس شروط إمكان مصيره على الأرض، تلك الثاوية في صلب طبيعته ككائن عاقل "متناه". ولكن لأوّل مرة يصبح "التناهي" جزء موجبا من عقولنا وليس تهمة بالخطأ الأصلي في قدرتنا البشرية "الفانية".

"لا نعرف" النفس والعالم والله كأشياء في ذاتها. هذا الاعتراف ليس سلبا ولا إنكارا ولا إلحادا ولا ريبا. بل هو موقف أو إثبات "موجب" تماما. هو يعني أنّ علينا أن نضع حدّا في خارطة العقل البشري بين ما يمكن معرفته وما لا يمكن معرفته، وإن كان يمكن التفكير فيه. الرجاء "لا يعرف" شيئا عن ماهية النفس البشرية ولا طبيعة العالم الذي نوجد فيه ولا كنه الله الذي نؤمن بوجوده. ورغم ذلك فالرجاء "يفكّر" في هذه المعاني وهو غير ممكن تماما من دون تفكير، أي من دون استعمال لعقولنا خارج نطاق التجربة الممكنة ولكن بقصد عملي محض، أي بقصد رسم إمكان الحرية التي من شأننا.

لا يمكن لنا أن نتحرّر إلاّ إذا استطعنا توحيد إمكانية الحرية التي تخصنا، في "المفهوم العملي" بامتياز، ألا وهو "مفهوم الخير الأسمى بوصفه موضوع إرادتنا". يفترض كانط أنّ العمل ضرب من الخير أو أنّه لا يمكن أن يكون إلا خيرا. وهذه فكرة توحيدية حاول كانط ترجمتها في معجم الطبيعة البشرية بمجردها. والرهان هو: كيف نمر مرورا متعاليا وقبليا من فكرة "الخير الأسمى" التوحيدية إلى فكرة "الحرية" الحديثة؟ كيف نبني الخير على الحرية؟ كيف نجعل الخير الأسمى (الديني) موضوعا بشريا محضا لإرادتنا؟ وبلكمة حادة: كيف نجعل الله نفسه فكرة حرية خاصة بنا؟

لا يكون وجود الله خيرا أسمى إلاّ عندما نكف عن معاملته كوسيلة لاهوتية لبناء الجموع المؤمنة بما لا تعرف وكأنّها تعرفه، وإعادته إلى إرادتنا بوصفه موضوعا داخليا لذواتنا الحرة. ولا يحتاج الله إلى أيّ إرادة أخرى كي يوجد بالنسبة إلينا. بل

يكفي أن نصادر وجوده بشكل قبلي باعتباره شرط إمكان أيّ نمط من الرجاء. ومن ثمّ بوصفه نتيجة لنوع من القانون الأخلاقي الذي يمكن لعقولنا أن تؤسسه بموجب فكرة الحرية التي تمتلكها. إنّ الأخلاق وحدها تكفي حتى نسلّم بوجود الله بوصفه خيرا أسمى لإرادتنا. ونحن لا نحتاج في ذلك إلى أيّ إرادة خارجية قد تستعملنا أو هي سوف تستعملنا ضرورة ليس كغايات في ذاتها بل كمجرد وسائل لغايات تتجاوزنا.

إنّ الاستعمال الوحيد المبرّر لنا كبشر هو الاستعمال الأخلاقي، لكنّ هذا الاستعمال الأخلاقي هو نفسه غير مشروع إلاّ متى صدر عن طبيعة عقولنا نفسها وليس عن أي إرادة غريبة عنا، ولو كان إلها. لأنّ كل من يستعملنا ككائنات "قاصرة" وجوديا أو أخلاقيا، هو يعاملنا كمجرد وسائل وليس كغايات في ذاتها. والحال أنّ الإنسان لا يصبح "شخصا" كريما (بالمعنى التوحيدي)، أي "ذاتا حرة" (بالمعنى الحديث) إلاّ بقدر ما يُعامل بوصفه غاية في ذاته وليس كوسيلة أبدا. ولذلك تحتاج فكرة "الخلق" ومعاني "الخالق" و"المخلوق".. الخ التوحيدية إلى مراجعة "أخلاقية" جذرية. لا يعني "الخالق" من "صنع" بموادّ أو من غير مواد، بل "من" يمكننا بموجب طبيعة عقولنا أن "نعتبره" شرط إمكان أي" ضرب من "الرجاء" في أفق أنفسنا الحرة. والإنسان "مخلوق" في معنى أنّه كائن "متناه" لا يملك شروط إمكان "الخير الأسمى" الذي هو موضوع إرادته. إنّه مخلوق في معنى أنّه "مخلوق له" ما لا يمكنه أن يعرفه ولكن فقط أن يصادر على وجوده وأن يفكّر فيه. وأقصى ما لا يمكن للإنسان أن يدركه هو شرط إمكان حريته نفسها، وهي أغلى ما عنده:

"أمّا كيف تكون الحرية حتى ممكنة أيضا وكيف يجب أن نتمثّل هذا النوع من العلية نظريا وإيجابيا، فهذا ما لم يكن ليدرك ذلك، بل أتيح لنا فقط مصادرة وجود علّية مثل هذه بواسطة القانون الأخلاقي ومن جرّائه. ويُقال هذا نفسه أيضا عن بقية الأفكار التي لا يمكن أبدا لفهم بشري أن يعرف كنهها، كما أنّه لن تستطيع أي سفسطة يوما أن تقتلعها من [صدور] أكثر الناس بساطة"[1].

1 نفسه، ص 230

هذا تصريح جدّ خطير فيما يتعلق بالحرية، مفخرة الأزمنة الحديثة: أنّ الحرية ليست موضوع معرفة. بل أكثر من ذلك: نحن البشر، لا نعرف حتى كيف تكون الحرية ممكنة بالنسبة إلينا. القصد هو: أنّنا لا نعرف كيف يمكننا أن ننتج سببية غير طبيعية. كيف نريد ما لا تريده طبيعتنا المحسوسة؟ كيف يمكننا كسر سلسلة الأسباب والقفز إلى سبب غير طبيعي بل كامن في صلب عقولنا بشكل قبلي؟ كيف نمر من علّية طبيعية إلى علّية متعالية؟ أيّ معنى لسببية أخلاقية؟ أي لسببية حرة؟

"لا نعرف" حريتنا، قول لا يتعلق هنا إلاّ بالعقل النظري الذي يعمل في العلوم. إنّ الحرية مشكل لا يمكن للعلم أن يطرحه ولا أن يحلّه. الحرية ليست مشكلا نظريا. ولذلك لا معنى لفرض الحرية على أحد. لأنّ الحرية إثبات بلا مضمون. لا يمكن أن نفرض مضمونا معيّنا وجاهزا للحرية. كل حرية هي حركة باتجاه قدرة ما على الحرية. ولا يتبادل البشر مضامين الحرية كمعطى "إيجابي" أو "وضعي" مفروغ منه، بل هم لا يتبادلون غير حالات الحرية وإمكانات الحرية.

الطابع الإيجابي الوحيد للحرية هو الاستقلال الذاتي، أي ذلك النوع من الاكتفاء الذاتي المتعالي لعقولنا من الداخل بوصفها قادرة على التوسّع العملي المحض من دون الطمع في أيّ إنتاج معرفي للرجاء. فلا يحق لأيّ تقنية رجاء أن تدعي أنّها "معرفة" بأيّ ضرب من "ما فوق المحسوس" أكان الله أو النفس أو العالم. بل على كلّ أنواع الرجاء أن تقرّ بأنّ أقصى ما يستطيعه البشر هو "مصادرة" نوع من "القضايا" باعتبارها شروط إمكان أيّ نوع من الرجاء، بما في ذلك فكرة "الحرية" نفسها، التي هي شرط شروط الإمكان الأخلاقية والدينية جميعا. ولذلك فإنّ الرجاء يدين بإمكانه كاملا إلى فكرة الحرية، أي إلى ضرب ما من السببية المتعالية. وبرغم كل ما يمكن أن يقوله الرجاء عن الحرية فإنّ الرجاء لا يؤسس الحرية بل هي التي تؤسسه. وبعبارة عامة: كل ما لا يمكننا أن نعرفه لا معنى له ولا جدوى منه إلاّ بقدر ما يساعد عقولنا البشرية على تمثّل فكرة الحرية، أي على التفكير في ما لا يمكننا أن ندركه بواسطة العقل النظري وإنّما فقط أن نترجم عدم معرفتنا به إلى تشريع أو توسيع عملي ومتعال وقبلي لمجال إرادتنا بناءً على فكرة قانون أخلاقي مفترض ومصادر عليه يمكن أن يكون هو الخير الأسمى في أفق مملكة الغايات التي

يمكن ويحق للكائنات العاقلة والمتناهية التي من جنسنا أن تؤسسها أو أن تحلم بتأسيسها.

17) الرجاء تفكير يوسّع العقل بواسطة فكرة الحرية

أفضل وأقصى ما تستطيعه الفلسفة "بالنسبة إلينا" كبشر، وكأعضاء في مملكة الكائنات العاقلة المتناهية، هو "أن نفكّر بتوسّع العقل المحض بمآرب عملي من دون أن تتسع بذلك معا معرفته كتأمّلي"[1]. أن نوسّع العقل يعني هنا أن نقرّ له بحقه في مجال آخر أكبر من حدود التجربة الممكنة حيث يعمل ويقف العقل النظري المنتج للعلوم. إنّ الموقف إذن جغرافي وقانوني بالأساس: يريد كانط إعادة رسم خارطة العقل البشري بحسّ جغرافي جديد، والفلاسفة عنده هم جغرافيو العقل البشري الأكثر خطرا. الفلسفة هي القدرة على رسم خرائط جديدة لعقولنا، وذلك بتوسيع مساحة المعقول في كل مرة. ومن لا يمكنه توسيع عقولنا أو مجال استعمال عقولنا هو فيلسوف أبتر، أي وقف عند بضاعة العقل النظري لا يحدوها.

لكنّ كانط لا يريد فرض أيّ خارطة على عقولنا من خارج طبيعتها. لا تكون خارطة العقل جيّدة إلاّ بقدر ما تكون قانونية أو شرعية. ولذلك فإنّ التوسيع لا يمس حدود عقولنا إلاّ بناء على "حق" داخلي وموجب فيها. إنّ من حق العقل البشري ألاّ يحصر نفسه في نطاق العقل النظري الذي لا يدرك ولا يعرف إلاّ ما هو ممكن في ميدان المحسوس. كذا شأن العلم. لكنّ إرادة البشر تنزع إلى ما هو أبعد من المحسوس والمعروف، أي إلى "غاية" تتخطى وجودهم الحسي وتتجاوز ما يمكنهم معرفته. والصراع الحقيقي حسب كانط لا يتم مع ما هو محسوس أو ما هو معروف بل مع ما هو "فوق المحسوس" وما هو "غير قابل للمعرفة". وهو السبب الدائم في وقوع العقل في خلاف مع نفسه.

لكنّ نكتة الصعوبة هنا تكمن في كيفية التعامل مع الإجابة التقليدية عن ماهية هذا الشيء الذي هو فوق المحسوس أو غير معروف، ونعني بذلك كل إجابة نجحت في تقديم نفسها بوصفها تقنية رجاء واعية بنفسها وتأسيسية. أكان أفلاطون أو

---

1 نفسه، ص 230

كان موسى هو صاحب الإجابة، لا يهم. إنّ كلاً منهما قد ادعى أنّه يمتلك إجابة ما عمّا يقع خارج التجربة الممكنة. أكان "المثال" أو كان "يهوه"، لا يهم. كل إجابة عن السؤال اليوناني "ما هو؟" أو السؤال التوحيدي "من هو؟" تحوّلت إلى تقنية رجاء هي إجابة "تقليدية": أي تفرض أفق فهم لأنفسنا وتدعونا إلى القبول بنوع من "المعرفة" العليا والسامية بالأشياء في ذاتها. والحال أنّ ذلك لم يكن غير اجتهاد أخلاقي واسع النطاق انقلب عمداً إلى جهاز معرفة قابلة للاستعمال كنمط عال من الرجاء.

ما يقترحه كانط هو إعادة اقتراح "مأرب عملي" يمكن اعتباره "مأربا معطى قبليا" في عقولنا، أي يمكن اعتباره "غاية" حرة من كل أشكال الرجاء المفروضة من خارج عقولنا. إنّ الموضوع الوحيد الذي يحق لنا أن نعتبره موضوعا مناسبا لإرادتنا الحرة هو ما يمكننا أن نتمثّله "على أنّه ضروري أخلاقيًّا، وباستقلال عن المبادئ اللاهوتية، وهو في هذه الحال هنا **الخير الأسمى**"[1].

إنّ القصد إذن هو بناء مجال للرجاء بقدر ما يكون ضروريا بالنسبة إلى الأخلاق هو يكون مستقلا عن اللاهوت. إنّ الرجاء لا يعرف، ولكنّه يفكّر. إذ "ليست أفكار العقل التأملي الثلاث المذكورة أعلاه في حد ذاتها معارف بعد؛ إلا أنها على الرغم من ذلك **أفكار** (متعالية) ليس فيها ما هو مستحيل"[2]. ما معنى أن يفكّر الرجاء؟ – هو أن ينسب "موضوعا" لفكرة الله مثلا، على الرغم من أنّه غير قادر "على تبيان كيف يكون مفهومها على علاقة **بموضوع**"[3].

لا يستطيع الرجاء أن يقيم علاقة موجبة ومناسبة مع أفكار وجود الله وخلود النفس والحرية إلاّ بقدر ما يقرّ، من جهة، بأنّنا "لا نستطيع أبدا أن نستعمل العقل استعمالا نظريا بحقها"[4]، ولكن من جهة أخرى، بأنّه يمكن "**إعطاء موضوعات** لهذه الأفكار بواسطة المصادرات العملية"[5]. لكنّ ذلك لا يخص حقيقة الموضوعات

1 نفسه، ص 231
2 نفسه، ص 232
3 نفسه.
4 نفسه.
5 نفسه.

بل نمط عقولنا فحسب. حيث أنّ المطلوب هو توسيع أفق تفكيرنا ولكن ليس بالمعرفة بل بشيء آخر ألا وهو حرية استعمال عقولنا على نحو بحيث أنّ العقل الحر العملي "يضطر إلى الاعتراف **بأنّ مثل هذه الموضوعات موجودة،** من دون أن يتمكّن فعلا من تحديدها بشكل أدق"[1]. إنّ وجود الله وخلود النفس والحرية هي بالنسبة إلى عقولنا "أفكار متعالية ومن دون موضوعات"[2]، ولكنّها بفضل حريتنا هي تمتلك ضرورة أخلاقية عليا. وإذا كان لنا أن نشكر جهة ما فإنّ على الإنسان "أن يشكر قدرته العملية وحدها على هذه الزيادة"[3].

لا يمكن للرجاء أن يتحوّل إلى فكرة "**باطنية ومكوّنة**"[4]إلاّ بفضل قدرتنا العملية على الحرية في التفكير. لا يتعلق الأمر بمجرد "تطهير"[5] العقل النظري من الأوهام الميتافيزيقية، بل بتحقيق "توسيع" لأفق الحرية الذي في العقل المحض العملي، أمامه لن يكون التعصّب أو الخرافة غير عقبات كأداء. لن يكون الرجاء حقيقيا إلاّ بقدر ما تكون الأفكار التي يقوم عليها "مأخوذة من طبيعتنا الخاصة"[6] كبشر، وليست ملقاة عليه من أي جهة خارجة عن عقله. ولذلك لا تحتاج عقولنا من معنى الرجاء "سوى ما هو مطلوب لإمكانية التفكير بقانون أخلاقي، إذا، بكل تأكيد، معرفة بالله، ولكن من مرجعية عملية فقط"[7].

18) ليس ثمة رجاء ميتافيزيقي بل الرجاء لا يكون إلاّ أخلاقيا

إنّ مفهوم الله الذي يهمّ مسألة الرجاء ليس من شأن الفيزياء أو الميتافيزيقا في شيء، لأنّ فشل العقل النظري في إنتاج معرفة نظرية عن وجود الله سيؤدي إلى "نهاية فلسفتنا"، أي إلى الإقرار الصريح بأنّه "من المحال بإطلاق أن نعرف وجود هذا الكائن بمفاهيم بحتة"[8]. ولذلك ثمة "أسلوب واحد" بفضله يمكن للعقل أن

1 نفسه.
2 نفسه.
3 نفسه.
4 نفسه، ص 233.
5 نفسه.
6 نفسه، ص 234.
7 نفسه، ص 235.
8 نفسه، ص 237.

يفكّر في الله، ألا وهو "استعماله المحض العملي"، أي استعماله الأخلاقي في معنى "الاتجاه الضروري للإرادة نحو الخير الأسمى"[1]. إنّ ميل عقولنا إلى تصوّر خير ما يكون أسمى خير بالنسبة إلى طبيعتنا هو الذي يقود عقولنا إلى افتراض فكرة وجود كائن مثل الله، وليس أيّ معرفة نظرية مزعومة به.

– من هنا علينا أن نفهم مفهوم "إيمان العقل" الذي يطرحه كانط: هو إيمان لا يعتبر أنّ الله شرط لأيّ أخلاق إلاّ بقدر ما نعامل الله بوصفه فكرة متعالية كامنة في عقولنا، أي بوصفه فكرة نابعة من التعالي الحر الخاص بالكائنات التي من جنسنا. وهو إيمان لا يمكنه أن يفهم أيّ نوع من القداسة إلاّ بوصفه فكرة عملية محضة لا تفعل الكائنات العاقلة غير الاقتراب منها بلا نهاية دون أيّ حق في ادعاء امتلاكها أو امتلاك فهم نهائي أو حصري لها. وهو إيمان يستمدّ صلاحيته من نوع من الاعتراف الذاتي بأنّ مصيرنا يتناسب مع كرامتنا الإنسانية وينبثق في الوقت نفسه من إرادتنا العميقة. كل إيمان هو "رمز" أخلاقي فقط، وكل من يريد أن يعامل "الرموز" الدينية بوصفها "رسوما" (schèmes) معرفية قابلة للاستعمال في العقل النظري هو يدمّر إمكانية الرجاء المتاحة لكائنات مثلنا. ولا يمكن لأيّ مقدّس أن يظهر لنا إلاّ في شكل مثل أعلى فحسب، وأقصى ما يقوم به الدين التوحيدي هو حسب عبارة كانط "أن يقدّم النية الأخلاقية بكل كمالها بمثابة مثال للقداسة لا يستطيع أي مخلوق أن يبلغه، لكنه يبقى مع ذلك النموذج الأول الذي علينا أن نسعى نحو الاقتراب منه والتشبه به بتقدم لا نهاية له". البشر قادرون على الفضيلة فحسب، وكل من يحاول رفع الفضيلة إلى رتبة القداسة يبطل صرح الأخلاق في أفق البشر، لأنّه يعوّض الشعور الأخلاقي المحض بضرب من "الحماسة الدينية" أي تخطي حدود العقل البشري. إنّ الإيمان "شخصي" أي نابع من قدرة على الاستقلال الأخلاقي عن طبيعتنا المحسوسة. وهو إيمان ينبه الإنسان إلى أنّه غير مقدّس، ولكن مع الإشارة إلى أنّه لئن كان غير مقدس فإنّ الإنسانية في شخصه مقدسة. وأنّ الإنسان عضو فقط في عائلة الكائنات العاقلة، ومن ثم لا يملك أيّ سلطان عليها. بل فقط أن يبحث دوما عن أمل مناسب لقدرته على الحرية. وهو إيمان لا يطمع في الجمع بين الفضيلة والسعادة، بل فقط في الجمع بين الرغبة المحضة في الفضيلة وأن يكون المرء أهلا لسعادته باعتبارها شعورا أخلاقيا

1 نفسه.

محضا، أي يمكن استنباطه من طبيعة عقولنا، وليس من أي شيء آخر. فليس ثمّة أيّ ارتياح حقيقي حسب كانط سوى الارتياح من قدرة البشر على العيش وفقا لحريتهم التي سنّوها بأنفسهم.

كلّ هذه المعاني حاول كانط أن يثبت إمكانية التفكير فيها في أفق العقل البشري من خلال ما سمّاه "مصادرات العقل العملي": خلود النفس وحرية الإرادة ووجود الله. ويسميها كانط "افتراضات" ضرورية لإمكانية التفكير في نوع مناسب من الرجاء يمكن أن يولد فينا نوعا خاصا من "إيمان العقل". لا يمكن أن يكون ثمة رجاء دون أن نكون أحرارا في اختيار نمط الرجاء الذي ينبع من طبيعة عقولنا؛ ولا يمكن أن أطمع في أيّ نوع من الرجاء، أي في أي نوع من الأمل في حياة مستقبلية، إلاّ إذا قبلت بفرضية استمرار وجودي بشكل خالد؛ ولا يمكن أن أتصوّر عالما أخلاقيا من دون افتراض الخير الأسمى القائم بذاته، أي وجود الله. لا معنى لإيمان غير حرّ، أي غير قادر على التشريع الكلي لنوع الرجاء الذي يخصه؛ ولا معنى لأيّ رجاء لا ينطوي على قدر من الإحساس بالخلود، أي من القدرة على المستقبل؛ ولا معنى لعالم أخلاقي لا يؤسس على إمكانية الخير الأسمى، أي وجود إله قادر على تبريره.

وكل هذه المعاني هي **ذاتية** فحسب، وليس لها أيّة قيمة موضوعية يمكن أن يعوّل عليها العقل النظري. هي فرضية تجعل العالم الأخلاقي ممكنا بشكل قبلي، لأنّ الخير الأسمى ممكن في أفق عقولنا. وبهذا المعنى فقط يمكن أن يصبح الدين مقبولا في أفق العقل البشري.

ثمّة حاجة في الضمير البشري تجعله لا يستطيع الأمل في تحقيق تقدم لامتناه نحو الخير الأسمى إلاّ بافتراض إمكانية "توافق إرادته مع إرادة صانع للعالم قدّوس ومنّان". إنّ الأخلاق هي ما يجعلنا جديرين بالسعادة، لكنّ الدين هو ما يمدّنا بالأمل في أن "نحظى ذات يوم بالسعادة التي نستحقها". وذلك، حسب عبارة كانط، "لأنّ **الأمل** في تحصيلها لا يبدأ إلاّ مع الدين"[1].

لكنّ كانط سرعان ما ينبّه على أنّ الإنسان يظل غاية في ذاته. ولذلك لا يزعم كانط أنّ الفلسفة قادرة على تقديم معرفة متفوقة حول الدين أو الله أو

---

1 نفسه، ص 226

الإيمان؛ ولا هي قادرة على دحض المعرفة الدينية حول هذه القضايا. ولا هي تقدّم الإيمان العقلي بوصفه أمرا. يقول كانط: "إنّ إيمانا يؤمر به هو مستحيل"[1]. وذلك كما أنّ الأمر بالسعادة هو أمر مستحيل. بل فقط تنبّه الفلسفة إلى أنّ الأخلاق هي الميدان الوحيد لحريتنا، ومن ثمّ أنّه لا معنى لأيّ ضرب من الرجاء لا يتأسس على حرية موجبة محضة لا تحتاج في عملها إلى أيّ عون خارجي. والاستحالة هنا ذاتية محضة: أي أنّ عقلنا يجد أنّه من المستحيل أن يدرك نمطا من الرجاء يتخطى أفق الطبيعة الإنسانية أو يستعملها كمجرد وسيلة لحكمة لا تراها أو غريبة عنها. ولذلك كل من ينتهك قدرة البشر على الحرية الموجبة، أي قدرهم على الاستقلال الأخلاقي بأنفسهم، باسم أيّ ضرب من القداسة، هو يفسد إمكانية الرجاء العامة للبشر بعامة، وذلك أنّه يشكّك في قدرة أو حق الطبيعة البشرية في التعالي فوق عالم الحس إلى رتبة التشريع الكلي للحرية في أفق عائلة الكائنات العاقلة والحرة بعامة. ولذلك فالحارس الوحيد لأيّ نوع من الرجاء ليس المؤسسات الدينية، بل مجرد الشعور المحض باحترام الذات البشرية وحرمتها الكونية. وليس كالفلسفة منهجا للخوض في مثل هذا النوع من البحث.

خاتمة:

كانط أمام هابرماس أوالموقف "ما بعد العلماني"- في فنّ ترجمة الرجاء الكانطي إلى مشكل مدني صرف ليس له من محكّ إلاّ تحدّيات الديمقراطية

في بعض نصوصه الأخيرة، والتي أثارت جدلا، نبّه هابرماس إلى أنّ طرافة فلسفة الدين الكانطية إنّما تكمن في ممارسة نوع مثير من "الترجمة": ترجمة المعاني الدينية في مفاهيم عقلية محضة[2]. ثمّة في العقل البشري حاجة إلى القبول بوجود قوة تمنح الوعي الخلقي بالواجب مفعولا دينيا من جنس الغايات الأخلاقية العليا. وبعبارة هابرماس السؤال هو: "كيف يمكن تملّك التراث الدلالي للتقاليد الدينية دون محو الحد الفاصل بين عالميْ الإيمان والمعرفة؟"[3].

---

1 نفسه، ص 245.

2 Jürgen Habermas, *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie* (Paris, Gallimard, 2009), pp. 20, 28, 31, 35, 50, 142, 150, 165, 169, ….

3 نفسه، ص 14.

هنا استطاع كانط تعريف الإيمان بأنّه نوع من الثقة في وعود القانون الأخلاقي بالخير الأسمى من جنس الثقة الدينية. رغم أنّه يقرّ بأنّ هذا الوعد غير موجود في صلب الإيمان بل علينا "أن نضيفه" له. فما الذي أراده كانط حقا؟

أورد هابرماس أنّ أدورنو قد وصف فلسفة كانط ذات مرة بعبارة تكفّ هنا عن أن تكون غامضة، حيث يقول إنّ سرّ الفلسفة الكانطية يكمن في أنّها "غير قادرة على التفكير في اليأس". إنّ القصد هو كونها فلسفة لا تستطيع أن تكون إلاّ تفكيرا في الرجاء.

لا يبدو أنّ ما يريده كانط هو استنقاذ المضامين الدينية بطريقة مفهومية، بل، حسب هابرماس، أن يدمج في صلب العقل، المعنى البراغماتي للشكل الديني للإيمان[1]. ما كان ينقص الواجب الخلقي الكانطي هو إذن مضخة الرجاء التي يتحوّز عليها الدين. وحسب هابرماس هذا مشكل متعلق بالترجمة: "أن نترجم في قناعات مقبولة في العقل **حاجة** تمفصلت بعدُ في لغة دينية"[2]. ثمة حاجة في العقل يبدو أنّ الأديان قد وضعت اليد عليها وينبغي على الفلسفة إعادة تملّكها. وهي تقنية الرجاء المناسبة لعقولنا.

ونكتة الإشكال هي: كيف يمكن للفلسفة أن تبسط إمكانية الرجاء المناسبة لعقولنا دون تعكّز على الآلة العقدية؟ كيف يمكن إقامة رجاء المشاعر من دون حاجة إلى أيّ ضرب من الشعائر؟

يقترح علينا كنط الأخير مفهوما قد يفي بالغرض، ألا وهو مفهوم "الجماعة الأخلاقية المشتركة"، كميدان افتراضي لتحقيق تصوّر عقلي لنظام من الغايات العليا مواز للنظام الجمهوري للمواطنين في الفضاء العمومي الخاضع للقوانين الحقوقية. ومن ثمّ أنّ الخلقية الباطنية التي تطرح مسألة الرجاء لا يمكن أن تعبّر عن نفسها بشكل عمومي إلاّ تحت طائلة القانون المدني. وطرافة هابرماس أنّه وضّح أخيرا أنّ الأمر لا يتعلق بثنائية أو إمّية أو تعارض، بل بمشكل في **الترجمة**: ترجمة المضامين الدينية الجماعوية في آداب جماعة أخلاقية مشتركة لا تتكلم إلاّ لغة القانون. الترجمة تعني هنا حسب عبارة هابرماس:

---

1 نفسه، ص 27.
2 نفسه، ص 28.

"محاولة إعادة بناء خطابية للواجب القطعي الكامن في الأوامر الدينية"[1]، ولكن من دون أيّ قصد لاهوتي.

مثلا: يدعونا كانط إلى المساهمة في اختراع وحدة أخلاقية مدنية بين البشر، موازية للوحدة القانونية. وكل فرد هو مدعو إلى المساهمة في تحقيق قدر من الخير الأسمى وبالتالي كل أعضاء الجماعات الهووية المختلفة هم مدعوون إلى التوحّد داخل نحو من "الدولة الأخلاقية" غير المرئية والقابلة للتوسع بشكل لانهائي.

ورغم أنّه من اليسير أن يكشف دارسو كانط عن الأصول المسيحية لهذه الاعتبارات الفلسفية، بحجة أنّها مجرد علمنة لمضامين عقدية تاريخية، فإنّ قصد كانط فلسفي صرف: كيف يمكن أن نترجم فكرة سيادة الله على الأرض ضمن مفهوم جمهورية تحكمها قوانين الفضيلة؟[2]. كيف نفصل العلاقة بين التصور الكلي للقانون والتصور الخاص للفضيلة؟ بين العدالة والخير؟

ينبّهنا هابرماس إلى أنّه لا يمكن لأي تصوّر خاص للخير أن يتعارض مع التصوّر الكلي للعدل. ولكنّ طرافة هذا التنبيه لا تظهر إلاّ حين يأخذ بالطرف المقابل: أي أنّ العدل لا يمكن أن يتحقق إذا لم يجد ما يدعمه في التصورات الخاصة للخير.[3] إذ يجب أن تكون نماذج العيش الخاصة قادرة على عدم تخييب الأمل الأخلاقي الكوني في احترامها للقوانين والمعايير المدنية الكلية.

والمشكل عندئذ هو: ماذا تستطيع الأديان العالمية أن تقول للإنسانية الحالية وفقا لشروط تفكير ما بعد ميتافيزيقي؟[4] وبعبارة أخرى: كيف نترجم العلاقة العمودية للإله الديني بالعالم في علاقة أفقية بيذاتية بين البشر الأحرار تكون لها نفس الوظيفة المعيارية بل نفس القوة الأخلاقية؟ كيف يمكن تعويض الدين الوضعي – وحسب كانط كل دين غير عقلي هو وضعي- بإيمان عقلي محض؟

هل يتعلق الأمر بعملية "ترجمة للمضامين الدينية من أجل إنقاذها"[5]؟ لأنّها تحتوي على شيء لا يوجد إلاّ عندها؟ أم بمشكل أكثر خطرا ولا علاقة له بمستقبل الدين؟

---

1 نفسه، ص 35.
2 نفسه، ص 35.
3 نفسه، ص 33.
4 نفسه، ص 34.
5 نفسه، ص 36.

منذ كانط لم يعد يمكن إثبات وجود أي إله جماعوي أو إله ميتافيزيقي منقذ للمعنى بواسطة العقل النظري، بل إنّ تقليد الأدلة على وجـــود الله قـــد بـــات مهجورا. هذا الوضع أدّى إلى نتائج درامية. مثلا: أخذ كيركغارد علـــى عاتقـــه تطوير أشكال من من "اليأس" أو "اللاّرجاء" من أجل إحراج العقل وطـــرده إلى حدوده النظرية. ومنح الحداثة هذا العنوان: "رجاء بلا أمل في أيّ حدوث تاريخي للغفران" (une espérance sans espoir). هذا التحدّي من قبل "مفكّر ديـــني" مثل كيركغارد كشف بحدة عن المشكل الكبير الذي يهدّد الحداثة من الـــداخل: خواء مضمونها "المعياري". فمن دون رجاء من النوع الديني، صارت الإنســـانية الحديثة مطالبة باختراع تقنيات رجاء من نوع جديد.

المشكل العويص هو: كلّما كثر الانتماء قلّ الوثوق في القيم الكونية أو القابلـــة للكونية. وكلما حصرنا هوياتنا في نماذج عيش خاصة كلما كبرت صعوبة إيجاد معايير مدنية مشتركة على مستوى الإنسانية. لكنّ كثرة الانتماء وترسّخ نمـــاذج العـــيش في تصورات خاصة للخير ليس عيبا في حد ذاته ولا هو خطأ أخلاقي لأحد. إنّ المشـــكل الذي لم يكن كانط ليراه، ولكن صار اليوم معطى أخلاقيا متاحا، هو ما أشـــار إليـــه هابرماس الأخير، من أنّ ممثّلي ملكوت الرب أو الوحدة الأخلاقيـــة المشـــتركة هـــم عديدون، ويجب علينا أن نفكّر في هذا المشكل منذ الآن في صيغة الجمـــع، ولـــيس في المفرد كما تعود الفيلسوف الكلاسيكي. كذلك ينبغي الإقرار بأنّ إيمان العقل الـــذي اقترحه كانط هو ثمرة سياق تاريخي وأخلاقي خاص جدا واستثنائي، ومن ثم لم يكـــن يمكن له أن يظهر لولا توفّر نموذج عيش معيّن جدا، وليس كونيا. كما أنّ "مَأسســـة" حقوق الإنسان هي حدث أخلاقي ومدني يحمل توقيعا خاصا جدا.

أمّا دور الفلسفة فهو أنّها لا يمكن أن تعمل اليوم إلاّ بوصـــفها "مترجمـــة"[1]: وتعني الترجمة المساهمة في توفير عمل مفهومي على خطوط المرور ما بين مختلـــف مشاريع العيش المتنافسة والمشروعة جميعا، سواء كانت علمانية أو دينيـــة. ولكـــن بالحرص على تحقيق ضرب ما من التوافق الأخلاقي والقانوني القابل للكونية، ودون لعب دور العارف المتفوق بل المترجم الجيد. والهدف هو تملك المخزونات الدلالية الثاوية في اللغات الخاصة في ضوء معايير قابلة للكونية.

---

1 نفسه، ص 50.

والمفهوم الأكثر لفتا للانتباه الذي اقترحه هابرماس الأخير هو أن نستشرف ضربا جديدا من المجتمع يسميه "المجتمعات ما بعد العلمانية" (sociétés postséculières)[1]. كل الأديان العالمية قد كان لها مفاعيل سردية اقترح هيغل منذ مدة طريقة تاريخانية للاستفادة منها تحت عنوان "التاريخ الكوني للعالم" وفقا لتقدّم أخلاقي ودرامي للحرية تحت قيادة الله نفسه في شكل روح مطلق. لكنّ الأفضل من هذا السرد التأمّلي لقصص المطلق، والذي يبقى هو ذاته في سرديته المعلمنة سجين المعجم الديني التوحيدي، هو القبول بمسارات الترجمة التي تجري على قدم وساق في كل قطاعات الحياة الحديثة. مثلا: ترجمة الرجاء في يوم الآخر في شكل رجاء في تضامن استذكاري مع الضحايا[2]، أو ترجمة الحساب الأخروي في مسؤولية أخلاقية أمام الإنسانية. لم يعد ممكنا منذ كانط الاكتفاء بخطة الأنوار الفرنسية القاضية بنقد الدين أو معاملته بوصفه مجرد "تراث" أو "تقليد" للانقراض، بل إنّ هيغل وماركس قد بينا خطورة الدين كرؤية للعالم، لكنّ شلايرماخر وكيكغارد هما اللذان، حسب هابرماس، تعاملا مع الدين بوصفه ندّا أخلاقيا للفلسفة المعلمنة. وحده **مجتمع ما بعد علماني** بمقدوره، حسب هابرماس، أن يتكيّف مع استمرار وجود الدين، في محيط يعيش حالة علمنة مستمرة، يقابلها تحديث مستمر للوعي الديني نفسه. لقد تمّت السيطرة على جهاز التعالي في العقل البشري ولم يعد يستطيع أن يلتقي بالتعالي إلاّ من داخل مكاسب الإنسانية الحالية: أي وفقا لتقنية رجاء مدنية قابلة للتقاسم على نحو كوني.

كيف يمكن للعقل العلماني أن يكفّ عن تنصيب نفسه حاكما على مضامين الإيمان دون أن يتخلى عن التزامه بضرورة ترجمة تلك المضامين في لغته الكلية باعتبارها في متناول الجميع؟ ليس هذا الجدل مستحيلا، إذا أقررنا آخر الأمر، كما صار متاحا اليوم في كتابات هابرماس، بأنّ روح الحداثة لم تأت من تقليد علماني محض، بل من التقليد التوحيدي والفكر اليوناني في آن واحد. ولذلك فالعلمنة هي "محوّل" لعناصر التراث وليس "مصفاة" لما ينبغي رفضه[3]. ولأنّ القانون الحديث

1 نفسه، ص 50.
2 نفسه، ص 52.
3 نفسه، ص 145.

يحتاج دوما إلى وسائط "الشرعية" فهو يحتاج اضطرارا إلى "القناعات" الأخلاقية للمواطنين، أي إلى تقنيات الرجاء التي تخصهم.

علينا أن ننبّه إلى أنّنا صرنا نفكّر اليوم بشكل "بعدي": بعد أنفسنا القديمة، ولكن في معنى دقيق: بشكل "ما بعد" ميتافيزيقي، أي بشكل لم نعد نعوّل فيه على الأجوبة التأسيسية الكلية عن أسئلة المصير وأصل العالم وحقيقة الوجود... ولكن أيضا بشكل "ما بعد ديني"، أي بشكل لم يعد فيه العقل البشري مطالبا أو ملزما بتبرير صلاحية معرفته "الدنيوية" أمام سلطة لاهوتية أعلى منه.

لذلك فالتفكير في الدين أو نقده ليس له من جدوى إلاّ بقدر ما تصاحبه فكرة مفادها أنّ "ثمّة فيه **شيئا ما علينا إنقاذه** ولا يمكننا أن ننقذه إلاّ بتملّكه"[1]. إنّ القصد هو أنّه من الأفضل لنا أن نحاول "**استعادة** المضامين الكتابية في صلب إيمان عقلي"[2] على أن ندخل في صراع من النزعات "الظلامية". وعلينا أن نسأل: ما الذي دفع هابرماس إلى التخلي الصريح عن نقد الدين وتفضيل طريق "الاستعادة" و"الإنقاذ"؟ – إنّ السبب هو هذا: "أنّ عملية التحديث توشك أن تخرج عن السكة"[3].

إنّ السبب إذن غير لاهوتي تماما، بل متعلق بالأولويات التي يمليها دخول الحداثة في أزمة. وحسب هابرماس فإنّ ما ينقص هذه الحداثة اليوم هو "القدرة الخلاقة للغة تفتح على العالم" فعلا وتمكّن من تكوّن "وعي معياري"[4] مناسب. مشكل الغرب مع الدين هو اليوم لغوي بالأساس. ويصوغه هابرماس كما يلي: "كيف يمكن تملّك الإرث الدلالي للتقاليد الدينية من دون محو الحد الذي يفصل بين عالميْ الإيمان والمعرفة"[5].

إنّ الأمر يتعلق بضرب من "التأويلية العقلية"[6] التي لا تبحث في الدين من وجهة نظره بل من في ضوء عقل عملي وأخلاقي محض لا يرى في الدين غير "استعداد" في طبيعتنا لمراعاة الواجب المحض فيما يجب علينا أن نفعل.

---

1 هابرماس، ص 13
2 نفسه.
3 ص 14 .
4 نفسه.
5 نفسه.
6 نفسه، ص 17

التحقيق 2

نيتشه والإيمان الآخر
أو
دعوة الوحش إلى مأدبة هووية

"... وها أنا أعود من جديد إلى المشكل الذي يخصّني، إلى المشكل الذي يخصّنا، يا أصدقائي الذين لا أعرفهم: أيّ معنى سيكون لوجودنا برمّته، إنْ لم يكن، أنّه في ذات أنفسنا إنّما تبلغ كلّ شاكلة من إرادة الحقيقة إلى الوعي بنفسها بوصفها مشكلا؟..."

نيتشه

كثيرا ما نعثر في كتابات نيتشه على تنبيهات من هذا القبيل: "حتى أقول ذلك في لغتي"[1] أو "حتى أستعمل لغتي الخاصة"[2] أو "متى تكلّمنا في لغتي"[3]... إنّ الأمر يتعلق بضرب طريف من الترجمة: إنّه الترجمة **النشطة**، كضرب من السيرة الذاتية المتعالية للعقل الحرّ. لا نترجم إلاّ بقدر ما نحرّر من المعنى. ولكن ممّاذا؟ – تحت قلم نيتشه كلّ مفهوم بل قل كلّ لفظ هو ثمرة جهد مرير ولكن مقتدر ونضر لنقل اللغة من معجم ردّ الفعل إلى معجم الفعل: من معجم "الكاهن" إلى معجم "المحارب" أو "العقل الحر". في كلّ مرة ينبغي أن ننصت إلى السؤال المتواري تحت قلم نيتشه: كيف نفكّر **قبل** ظهور الكهّان على الأرض؟ كيف نعيد للحيوان البشري قدرته "الحربية" على الحرية البدائية الصلفة المتهوّرة؟ تلك التي أصبحت فجأة في خطر منذ ظهور الكاهن واختراع معجم "العبودية" (خير وشر، أخلاق، خطيئة، محبة، ثواب،

---

1 **جنيالوجيا الأخلاق**، التصدير § 7.
2 **نفسه**، المقالة I، § 2.
3 نفسه، المقالة II، 18

عقاب، واجب، عدالة، ضغينة، ذاكرة، مسؤولية، وعي، ضمير، ذنب، مثل عليا، آلهة، تنسّك، شفقة،...)، وهو ما يسجّله نيتشه تحت اسم الكاهن اليهودي. كما ينسبه إلى ورثته المسيحيين، وخاصة بولس. وإن كان علينا أن نتساءل عن مغزى غياب الحديث عن المسيح نفسه. كأنّ الأمر في واقع الأمر لا يتعلق إلاّ بالمؤسسة الدينية بما هي في جوهرها مؤسسة القيم المتخفّية وراء كلّ أنواع القيم.

ضدّ أيّ تصوّر أحاديّ الجانب للأخلاق، سواء يردّها إلى "المنفعة"[1] أو إلى "الواجب"[2]، ينبّه نيتشه إلى أنّ القيم لها مصدر متردّم وسحيق القدم، هو ذاك الصراع بين قيم النبلاء وقيم العبيد، بين من يقول "أنا كريم" و"أنت لئيم" ومن يقول "أنا خيّر" و"أنت شرّير"، بين "الروح الحرّة" للمحارب و"الاضطغان" الدفين للكاهن.

كلّ تفكير هو، في تقدير نيتشه، محاربة لصورة الكاهن المختبئة في قاع العقل الإنساني الحالي. ولكن إلى أيّ مدى يمكننا ذلك؟

يقول: "في الحقيقة، للمرء طاقةٌ على كلّ ذلك، متى كان قد وُلد من أجل وجود كمين تحت الأرض ومحارب؛ فشأن المرء أن يعود دوماً من جديد إلى وضَح النور، شأن المرء أن يعيش دوما من جديد ساعته الذهبيّة وأن ينتصر، – ومن ثمّ أن ينتصب هناك، كما وُلد، غَير قابل للانكسار، متوتّرا، متأهّباً للجديد، للأمر الأعسر والأبعد، كما قوسٌ لا تزيدها الشدّة إلاّ انتصاباً" (المقالة I، 12)[3].

التأويل هو فنّ القوس المشدودة التي تعلّم المرء كيف يذهب إلى أبعد من نفسه ويتغلب على حدود نفسه. هو فنّ "التغلب على النفس"، تلك النفس التي ورثها وراثة و لم يشارك في صنعها إلى حدّ الآن، وانقلبت إلى حجر عثرة أمام الطريق إلى هدف أبعد فأبعد.

قال: "أن نفسّر حياتنا الغريزية برمّتها بوصفها تهيئة وتفريعا لشكل أساسي واحد من الإرادة– ألا وهي إرادة الاقتدار، تلك هي أطروحتي **الخاصة**.."[4]

---

1 نفسه، المقالة I، §§ 1–3.

2 نفسه، التصدير، § 3، المقالة III، § 25؛ **ما وراء الخير والشر**، §§ 11 و54.

3 قارن: **ما وراء الخير والشر**، التصدير.

4 **ما وراء الخير والشر**، § 36.

كلّ كهنوت هو ارتكاس إزاء الحياة، تقنية للسيطرة على إرادة الاقتدار التي تحرّكها وذلك تحت عنوان مريب: "تربيتها" و"تهذيبها"، ولا يعني ذلك في لغة نيتشه سوى "تدجينها" ومعاقبتها من الداخل: بتحميلها "ذنب" كونها "هي" نفسها، أي كونها "حيّة"، ذنب الحياة أو الحياة نفسها بوصفها ذنبا لا يُغتفر. "الحياة" هي كلّ ما وجدنا عليه أنفسنا من حيوانية دفينة، من غرائز ودوافع وحريات ورغبات وآمال وطاقات ولذات وذكاء وحقوق، سابقة على الطبقة "الإنسانية" أو "المؤنسنة" والتي ندعوها "تخلّقا" بأخلاق "أفضل" أو "حسنى" أو "مثلى".

بيد أنّه لا يكفي أن نميّز **مثل** نيتشه بين "أخلاق الأسياد وأخلاق العبيد" حتى نفهم قصده ونمسك برهانه ونجاريه في مغامرته غير المسبوقة. ذلك تمييز كان رائجا حتى بين العبيد. - إنّ الخطير هو ما يقوم به "الكهان"، مهما كان لونهم أو اسمهم أو قومهم أو عصرهم، من صبّ للسمّ في الدسم، وفرضية "التسميم" متواترة تحت قلم نيتشه.

قال في الفقرة 7 من المقالة الأولى: "إنّ الكهّان، كما هو معلوم، هم **أشرّ الأعداء**- ولكن لماذا؟ لأنّهم أكثر الناس عجزا. ومن العجز يتولّد عندهم الكُرهُ، مرعبًا وموحشاً، روحيّاً ومسموماً كأشدّ ما يكون. لقد كان أشدّ الناس كرها في تاريخ العالم على الدوام كهّاناً، وكان هؤلاء الكارهون أيضا من أشدّ الأرواح مكراً: - فإزاء روح الثأر التي تسكن الكهّان يكاد لا يدخل أيُّ روح آخر في الاعتبار. وما أبلد تاريخ البشر لولا الروح التي تأتّت إليه من العاجزين."

إنّ العبارة التي تستوقفنا هنا هي: يتولّد الكرهُ عند الكهّان "روحيّاً ومسموماً كأشدّ ما يكون" (ins Geistigste und Giftigste). لا يكفي أن نعلّق هنا على أنّ نيتشه يستثمر التناغم الواقع في الأذن الألمانية بين العبارتين: "الأكثر روحا" و"الأكثر سمّا" يتصاديان. بل الأخطر من ذلك أشواطا هو تنبيه نيتشه المتكرّر إلى هذا الواقع الاصطلاحي المرير: أنّه ليس فقط من الصعب أن نفصل سلّم قيم العبيد عن سلّم قيم الأسياد في تاريخ الأخلاق السائدة إلى حدّ الآن، والتي بنى عليها الحيوان البشري تقويماته الحاسمة لمعنى حياته على الأرض، بل أنّ "المحدثين" قد نجحوا في إنشاء معجم قيمي وسطي، صوري، محايد، تصالحي، "موضوعي"

و"كوني"،.. ردم الهوّة بين أخلاق الأسياد وأخلاق العبيد على نحو مخاتل وماكر ومنافق. وحسب نيتشه، يمكن الحكم على كلّ "الأفكار الحديثة" من قبيل المساواة والحس الديمقراطي والواجب والضمير المهني والاحترام... بوصفها تنويعات متنكّرة على المعجم الكهنوتي. وإنّ كانط هو البطل النموذجي عن هذا النجاح "اللاهوتي" المقنّع. النجاح "اللائكي" في إقامة كهنوت عقلي بلا طقوس.

أمّا النتيجة الأخلاقية المباشرة لهذا التحوّل المفهومي الخفيّ فهو إنتاج "الإنسان الحديث": هذا الكائن المشوّه الذي لم يعد يستطيع أن يكون لا سيّدا ولا عبدا. في هذه البؤرة "الحديثة" تكوّنت تقويمات سقيمة وباهتة تدعي أنّها محايدة ونزيهة من قبيل: الحسن والسيّئ، الجيّد والرديء، النافع والضار، اللائق وغير اللائق، المشروع وغير المشروع،... وهي كلّها تقويمات منافقة لأنّها لا تريد الحسم الأخلاقي في مرتبتها من إرادة الاقتدار: هل تريد السيادة أم تريد العبودية. مثلا: لا معنى لأنْ نقول عن شخص ما إنّه سيّء أو إنّه حسن، وإنّه جيّد أو إنّه رديء، ما لم أربط ذلك بتأويل حيوي نشط وجسور لإرادة الحياة التي تحدو ذلك الشخص. من أجل ذلك لا يكون الشخص "سيّدا" أو "عبدا" بالمعنى الاجتماعي أو السياسي السائد، بل في معنى إرادة السيادة على معنى الحياة التي يريد أن يخلقها وإرادة العبودية لمعنى مقرّر ومفروض عن الحياة.

لذلك فإنّ التقابل لا معنى له بين الخيّر والحسن أو بين الخيّر والجيّد أو بين الشرّير والسيّئ أو بين الشرّير والرديء إلا ظاهرا أو في الدرجة فحسب. والتسميم الحديث للروح إنّما هو متأتّ من هذا النفاق القيمي: أن نخفّف من وطأة الحكم المسبق اللاهوتي بواسطة حكم مسبق أخلاقي. وفي واقع الأمر هما سيّان. إنّ التقابل الحيوي والأصيل هو ما بين الخيّر (بالمعنى الديني والأخلاقي) وبين "الكريم" أو "الشريف" (بالمعنى الأرستقراطي). كما هو الشأن مع الحالة المضادة: بين "الشرّير" و"اللئيم" أو بين الشرّير والخسيس أو بين الشرّير والوضيع.

بيد أنّه علينا أن نحترس من أيّ فهم "أخلاقوي" لكتابات نيتشه: مثلا أن نعتبره معارضا يائسا للأنوار الحديثة أو داعيا خطيرا إلى البربرية أو عدوّا للسامية أو قوميا متعصّبا أو جماعويّا حزينا ضدّ المكاسب الحقوقية للدولة اللبرالية... تلك أفكار مسبقة أخرى، أو ضروب مريضة من الفضول. - إنّه فقط يمارس "أنوارا

جديدة" يدفع بها بعيدا عن أيّ أنوار سابقة، بما فيها تلك التي سمّيت راهنا باسم "الأنوار الجذرية"، وهي ليست جذرية إلاّ بقدر ما تظنّ أنّ "الإلحاد" الحديث هو الطور الأعلى من كلّ "غريزة حرية". والحال أنّ نيتشه قد فضح حتى الإلحاد نفسه بوصفه لا يملك توضيحا جذريا حول قيمة الحرية التي يفاخرنا بها. إنّ الإلحاد لم يكن إلى حدّ الآن إلاّ إيمانا أو "مثالا نُسُكيّاً" مقلوبا (المقالة الثالثة، الفقرة 27): استيلاء صفيقا على مكان الإله الأخلاقي الذي صار شاغرا، في خلط مزر بين "الإنسان الأعلى" (der höhere Mensch)[1]، الذي استولى على الأسماء الحسنى للإله التوحيدي، وبين الإقدام على الذهاب المجنون إلى "ما فوق الإنسان" (der Übermensch)[2]، بوصفه مطلب الحياة الحرة، التي تتمتع بصحة ميتافيزيقية جيدة، والتي لا تطلب أقلّ من هذا: خلق "نمط بشري" من نوع جديد.

يقول في الفقرة 11 من المقالة الأولى، متحدّثا عن "النبلاء"، خالقي قيمهم بأنفسهم:

"- أكان النبلاء روماً أم عرباً، جرماناً أم يابانيين، أكانوا أبطالا هوميريين أم فيكنغ إسكاندينافيين- في هكذا حاجة هُمُ كانوا سواء. الأعراق النبيلة، هي تلك التي تركت مفهومَ ''البربريّ'' على جميع آثارها، أينما ذهبت؛ (...) ''جرأةُ'' الأعراق النبيلة، وهي لعمري جرأة مجنونة، عابثة، خاطفة، كما تعبّر عن نفسها، وما لا يُتوقَّع وما لا يُصدَّق في ما تأتي من أفعال جسام - وبريكلس قد خصّ بالذكر **راثيميا**[3] الأثينيين- عدم اكتراثهم واستخفافهم بالأمن والجسد والحياة والترف، الصفاء المفزع وعمق اللذّة في كلّ دمار، في كلّ استمتاع بالنصر وبالقساوة- كلّ ذلك يُردّ عند **الذين** يألمون إلى صورة ''البربريّ''، و''العدوّ الشرّير''..."

علينا أن نأخذ تلك القائمة من الشعوب الأرستقراطية بوصفها ستة أمثلة عن تلك "الدابة" الحرّة القديمة التي رسمت ملامح النموذج الأخلاقي للنبيل في كل أصقاع الأرض التي صنعت تاريخا كبيرا للنوع البشري. - غير أنّه على عكس كلّ ما توحي به نصوص نيتشه من أحكام أخلاقية مسبقة (من قبيل نقده المقذع لليهود،

---

1 قارن: **حدّث زرادشت قال.** الكتاب الرابع، حديث "عن الإنسان الأعلى".

2 قارن: **حدّث زرادشت قال. الفاتحة.** §§ 3-4.

3 rhathymia - عدم الاهتمام، الاستهتار، اللامبالاة. ولكن أيضا الرخاوة والكسل.

كما في الفقرات 7 و16 من المقالة الأولى أو ملاحظاته على لون هـذا الشـعب أو نسبه، كما في الفقرة 5 من نفس المقالة...) فإنّ نيتشه ليس معاديا للسامية ولا داعيا للميز العنصري (انظر: المقالة الثانية، الفقرة 12، **ما وراء الخير والشر**، § 251). بل هو يفكّر فيما أبعد من أيّ مركزية عرقية أو قومية أو جماعويـة.. ولـذلك لـيس للمجازات الحيوانية في كتابات نيتشه إلاّ دور تأويلي: فضح "الإنسـان الحـديث" (الأوروبـي ولكن أوروبا في معنى غير جغرافي وإنّما أخلاقي أو حضاري، حيث يشير نيتشه إلى أنّ أوروبا قد أخذت تجتاح الأرض بقيمها) بوصفه أقرب ما يكون إلى حيوان "مدجّن". – ما يريده نيتشه هو إعادة القدرة على الحياة إلى الشعوب الحديثة التي خدعها الكاهن الجديد في ثوب العالم الملحد والمحايد والنزيه. وسلّمها إلى "غول" الأزمنة الجديدة[1]: دولة الإنسان الأخير أو الحيوان "الديمقراطي".

لكنّ كلّ تخريجات نيتشه تأويلية كأعلى ما يكون، ولا تستعمل التـاريخ إلاّ تنميطاً أو توضيحا فحسب. بل: ليس من أصالة لأيّ فكر أو تقويم أو تأويـل إلاّ بقدر ما يكون صيّادا للأنماط التأسيسية لمعنى مغامرة الحيوان البشري على الأرض. هذا الحيوان "النمطي" بامتياز. ولا يتحدث نيتشه عن "قوميات" جاهزة بل عـن "أنماط" بشرية ليس بينها من "تراتب" إلاّ في ميدان القيم، قيم الاقتدار وقيم الحيـاة (المقالة الأولى، الفقرة 17، هامش).

ثمّة بالفعل، حسب، نيتشه "حرب" قيم بين الأنماط البشرية، وهو مـا يعـني تحديدا أنّه توجد حرب تأويلية بين الشعوب الكبيرة، بل إنّ نيتشه قد وجد الممثّلين الأكبرين لهذه الحرب في تأويل[2] قيمة القيم التي تحكّمت في معنى وجود الإنسـان على الأرض إلى حدّ الآن: "إنّ رمز هذا الصراع، مكتوبا بخطّ ظلّ إلى حـدّ الآن مقروءاً على مدى تاريخ البشر برمّته، إنّما اسمه "روما ضدّ يهودا، يهودا ضدّ روما" (المقالة الأولى، الفقرة 16).

وإنّ دور الفلسفة هو أن ترصد الدوافع النفسانية المنتجة للتـأويلات الأساسـية للحياة في شكل سلالم قيم، وذلك من أجل تقويمها بحسب إرادة الاقتدار التي تحدوها.

---

1 قارن: **حدّث زرادشت قال**، الكتاب الأول، حديث "عن الصنم الجديد".

2 عن العلاقة بين التأويل والحرب، قارن: كتاب **الفجر**، الفقرة 84: عن تفسير المسيحيين لآيات التوراة.

يقول نيتشه في آخر المقالة الأولى، الفقرة 17: "**كلّ** العلوم إنّما شأنها منذ الآن أن تهيّئ المهمّة المستقبليّة للفيلسوف: متى فهمنا هكذا مهمّة بأنّ على الفيلسوف أن يحلّ **مشكل القيمة**، أنّ عليه أن يعيّن **تراتب القيم**."

حسب نيتشه ليس ثمّة "واقع" موضوعي متفق عليه، كما أنّه لا لوجود لأيّ "مفاهيم" أو "مقولات" محضة أو بريئة أو جاهزة للعقل السليم. بل الواقع واللغة والمفاهيم هي "أمارات" حيّة عن إرادة اقتدار مخصوصة وشديدة التوقيع: لعبة تأويلات تدور حول زيادة مطّردة للقدرة على الحياة[1].

ولذلك لا يملّ نيتشه من تحويل وجهة المصطلحات الميتافيزيقية التقليدية واستخدامها بشكل مجازي ونفساني عالي الطراز[2]. وهو يغيّر دوما من لغته ومصطلحه: ليس هناك اصطلاح نهائي للتفكير، ثمة باستمرار حاجة إلى التأويل والترجمة والتقويم والتحويل المفهومي والأسئلة الجديدة. وعلى ذلك فإنّ نيتشه يحرص على التمييز الحادّ والغاضب بين "التأويل" كغريزة سميوطيقية خاصة بالحيوان البشري بعامة وبين "التأويل الديني" (المقالة الثالثة، الفقرة 20) كمكر لاهوتي "لئيم" يقوم على تحريف النصوص واستعمالها كإرادة اقتدار مريضة لا تقوى على مواجهة الحياة فتعوّضها بضرب متنكّر من "إرادة العدم".

إنّ تأويل نيتشه هو فنّ التمييز بين "المعنى" والحاجة إلى "المعاناة" (المقالة الثالثة، الفقرة 28 والأخيرة) بواسطة ضرب صحّي من "غريزة الحرية". ولذلك هو لا يقصد إلى أقلّ من اختراع غرائز "جديدة" للحياة. وهي ليست جديدة إلاّ في معنى كونها لا تستطيع أن تعمل إلاّ بقدر ما تتخلّص من نمط التقويم الذي ظلّ يسيطر عليها. بهذا المعنى يدافع نيتشه عن "النسيان" بوصفه "قوة" بإمكانها أن تعيد لنا قدرتنا القديمة على "النسيان النشط"، ذاك الذي يعلّمنا أنّ عمل الغرائز مواز لعمل المعاني: كلّها تقويمات لإرادة الاقتدار. ومن ثمّة أنّه كما تحتاج الحياة إلى "الالتهام بالجسد" (Einverleibung)، هي تحتاج أيضا إلى "الالتهام بالنفس" (Einverseelung) (المقالة 2، الفقرة 1) أي إلى تحويل تفكيرنا إلى ضرب من الاستهلاك الصحّي لدوافعنا النفسية.

---

1 را: **ما وراء الخير والشر**، الفقرة 36

2 قارن: التصدير، الفقرات 2-3 والمقالة 2، الفقرة 1 (عن الوعي أو "الصفحة البيضاء")، أو **ما وراء الخير والشر**، الفقرة 44 (عن الإرادة الحرة)...

إنّ التأويل هو بذلك تمرين في النسيان الأرستقراطي لتلك "الأفكار الثابتة" أو للثوابت التي تفرضها الجماعة على الفرد الحر أو النابتة في شكل سلّم قيم يعمل بوتيرة آلية وينقلب آخر المطاف إلى "مثل عليا نُسُكيّة"، تدرّب النفوس على "التنسّك"، أي على "رياضة" كهنوتية ضدّ الجسد، تقوم على سياسة الذاكرة القادرة على "الوعود" أو "الأفكار التي لا تُمحى" (المقالة الثانية، الفقرة 3)[1].

من أجل ذلك فإنّ التفكير الفلسفي هو، حسب نيتشه، فنّ نزع الطابع النُّسُكي عن العقل البشري، وذلك بأن يحرّره من "مثل عليا" نهائية حول معنى وجودنا على الأرض. بالتأكيد على:

"أنّ كلّ حادثة في العالم العضوي هي **غلبةٌ وسيادة**[2] وأنّ كلّ غلبة وسيادة هي بدورها تأويلٌ جديد، وترميم[3]، لديه لابدّ وأن يصبح "المعنى" و"الهدف" السابق مستورا أو ممحوّا تماماً" (المقالة الثانية، الفقرة 12)؛ و"أنّ كلّ الأهداف وكلّ الفوائد إنْ هي إلاّ **أمارات**[4] على هذا أنّ إرادة اقتدار قد صارت كما سيّد مقتدر على شيء أقلّ منه اقتداراً، وختم له من نفسه على معنى وظيفة ما؛ وإنّ التاريخ الكامل لـ "شيء" ما وعضو ما وتقليد ما إنّما يمكن أن يكون على هذا النحو سلسلة علامات[5] متصلة من التأويلات والاستصلاحات الجديدة على الدوام، لا تحتاج أسبابها ذاتها لأنْ تكون في تلازم فيما بينها، بل حَسْبُها على الأرجح إذا اقتضى الحال أن تتتالى على سبيل المصادفة وأن تتناوب... إنّ الشكل لمائعٌ، لكنّ ''المعنى'' أكثر وأكثر..." (المقالة 2، الفقرة 12).

ليس هناك معنى في ذاته. بل كلّ معنى هو "توليفة من المعاني" (المقالة 2، الفقرة 13) التي تقود إرادة الحياة في عصر أو ثقافة ما. لكنّ تحرير المعنى من

1 "إنّ التنسّك إنّما ينتمي إلى هذا المضمار: أنّه يجب أن نجعل بعض الأفكار لا تُمحى، حاضرة أينما ولّينا، عصيّة على النسيان، "ثابتة"، وذلك بهدف تنويم النظام العصبي والذهني عبر هذه "الأفكار الثابتة"- وإنّما طرائق الحياة وأشكالها النُّسُكيّة وسائل من أجل أن نخلّص هذه الأفكار من التنافس مع الأفكار الأخرى جميعاً، من أجل أن نجعلها "لا تُنسى"." (المقالة الثانية، الفقرة 3)

2 Herrwerden

3 ein Zurechtmachen. الترميم عارض على تشوّه تأويلي يصيب إرادة اقتدار جديدة استولت على قيمة قديمة. قارن: **ما وراء الخير والشر**، الفقرة 14.

4 Anzeichen

5 eine Zeichen-Kette

"رياضة" اللامعنى التي انقلبت مع العصور إلى سلّم قيم يعمل بشكل آلي ليست نزهة استطيقية. بل هي، حسب نيتشه، حرب ضدّ المثل الأعلى التنسّكي الذي انتصر على الأرض وصار يعمل بشكل لا واعٍ تماما.

ومثلما أنّ عمل الكاهن في كل ثقافة هو تدجين "الوحش" بالمثل العليا(المقالة الثالثة، الفقرة 15)، والتي وجدت في "رياضة" العدم، أي في فنّ "التنسّك" نموذجها الأرقى، – فإنّ التأويل هو تحرير الوحش: تحرير المعنى من الكاهن. وهو فنّ صعب المراس ولا يأتينا في كل مرة إلاّ بـ "إبانة مؤقتة" (المقالة 2، الفقرة 16).

وإنّ علينا أن نقف عند هذا الطابع المؤقت للتأويل. إنّ المؤوّل الأرستقراطي لا يدافع عن أيّ جدار نهائي للمعنى. فإنّ التأويل كضرب من إرادة الاقتدار هو حراسة ومعاشرة وتفكّر طويل (المقالة 2، الفقرة 16). وكما أنّ "الدابة الفلسفية تصبو بغريزتها إلى أقصى ما يمكن من الظروف الملائمة، التي تستطيع من خلالها أن تطلق كلّ قوّتها وأن تبلغ إلى أوج شعورها بالاقتدار" (المقالة الثالثة، الفقرة 7)، كذلك التأويل تحرير للمعنى وإطلاق لقوة الإثبات إلى أقصى ما يمكن من إرادة السؤال عن قيمة الحياة.

ولذلك يحرص نيتشه على الربط بين "مصلحة الحياة نفسها" وبين "معنى" أيّ نوع من التقويم، ومن ثمّ فكلّ موقف "نُسُكيّ"، أي يدرّب النفس على الاستغناء عن دوافع الحياة، هو "تناقض مع النفس" (المقالة 3، الفقرة 11)، وهو تناقض في معنى أنّه يدرّب الحياة على إرادة العدم، من خلال فن "الرجاء" في عالم "آخر".

ولأنّ فنّ الرجاء هو لا يعدو أن يكون "مرضا" أخلاقيا انتصر على منافسيه القدامى، أي على غرائز الحرية القديمة، تلك التي عرفها "الأنا الحيواني السحيق القدم" والذي صاحب الإنسانية في تاريخها الطويل باتجاهنا، – فإنّ التأويل هو بالأساس سلوك طبّي، ولطالما حرص نيتشه على أن يقدّم الأخلاق وكأنّها عدوى (المقالة الثالثة، الفقرة 20).

لذلك هو ينبّه عديد المرات إلى الفرق بين "تربية" الحيوان البشري (Züchtung) وبين "تدجينه" (Zähmung). ومن لا يشعر بالمسافة بين التربية الحيوية والتدجين الحضاري لا يمكنه أن يفهم معنى التأويل لدى نيتشه: إنّه يكتب في تقابل عنيد بين النبيل والوضيع في الأنماط الأخلاقية كما في أصناف المعاني.

إنّ كراهية الحياة مثلا ليس موقفا عبثيا لدى المتنسّكين: بل هو مكر الحياة نفسها، كيف تستعمل الضعفاء للحفاظ على الحياة ذاتها. التأويل هو قراءة في ظاهرة كره الحياة بوصفها جزء من مكر الحياة في البقاء. يقول: "لابدّ أنّ ضرورة من الدرجة الأولى، قد جعلت هذا النوع **المعادي للحياة** ينمو على الدوام ويزدهر، - لابدّ أن تكون هناك **مصلحة ما للحياة نفسها** في أنّ مثل هذا النمط من التناقض مع النفس لا ينقرض" (المقالة 3، الفقرة 11).

ومن ثمّة ليس التأويل لدى نيتشه بحثا عن "المعنى" المختفي في النصوص أو في الظواهر الأخلاقية، بل محاولة الربط بين "المعنى" الذي يعطيه كائن حي لحياته وبين نمط "المعاناة" الذي أقام عليه ذلك المعنى. ولذلك ليس التأويل "دحضا" منطقيا لأيّ "تناقض مع النفس"، بل محاولة لفهمه حسب منطقه الحيوي الخاص، بعيدا عن أيّ منطق آخر، لأنّه سيكون مجرد مكر حيوي متنكّر.

يقول: "إنّ **إرادة** المرء أن يرى على نحو مغاير[1] ليست تربية أو تهيئة هيّنة للعقل من أجل ''موضوعيّة'' مرتقبة، - دون أن تُفهَم هذه الأخيرة باعتبارها ''حدساً خلوا من أيّ مصلحة'' (إذ تكون بذلك تصوّرا باطلا ولا معنى)، بل بوصفها القدرة على أن نملك نَعَمَنا ولاءَنا[2] **تحت سلطتنا** وعلى أن نرفعهما أو نضعهما كما نريد: بحيث يعرف المرء حتى بإزاء **اختلاف**[3] المنظورات والتأويلات الوجدانية كيف يجعلها في خدمة المعرفة" (المقالة 3، الفقرة 12)

أن نفهم بشكل مغاير هو موقف تأويلي مضاد لكلّ نمط نُسُكيّ. ويربط نيتشه بين الطابع "المنظوري" للوجود والطابع "التأويلي" لمعانيه المتعددة واللامتناهية (**المعرفة المرحة**، الفقرة 374). ثمّة تأويلات بقدر ما ثمّة "لحظات" في وجودنا. وكلّ لحظة هي بذاتها تأويل.

ولكن لنحترس من "التأمّليين" الذين يعوّلون على "إلحاد" نظري من أجل حلّ لغز قيمة القيم الأخلاقية لوجودنا على الأرض. إذ ليس الكاهن نمطا دينيا مهددا بالانقراض، بل هو آلة قيم تشكّلت بعد تطوّر أخلاقي سحيق القدم طال كلّ

1 anders-sehn-wollen
2 sein Für und Wider
3 Verschiedenheit

أشكال الحيوانية النائمة في النوع البشري ولازالت إلى اليوم تأكل كلّ النفوس. ولذلك فإنّ النقد "الحديث" الهادف إلى دحض خطاب الكاهن لا يؤثّر في شيء على سطوته. إنّ هذا النقد نفسه ملوّث بعدوى المثل النّسكيّة، وبهذا المعنى حكم نيتشه على نجاح كانط بأنّه نجاح لاهوتي. إنّ الكاهن لم يعد يتخذ هيئة لاهوتية واضحة، بل صار يسكن كل المثل العليا التي عرفها البشر من الأخلاق إلى الفن ومن الفلسفة إلى العلم. إنّ الكاهن قد تسلّل إلى مخبأ "الحاجة إلى المعنى" التي تؤرق الحيوان البشري: أن تكون لحياته المعذبة معنى. وطالما يفلح الكاهن في توفير المعنى فهو سيستمر في تسميم الحياة وتحويلها إلى قممة.

نحن لن نتخلّص من "التأويل الديني" (المقالة 3، الفقرة 20) بل علينا فقط أن نتحرّر منه بتأويل آخر أكثر صحّة. **إنّ الحياة نفسها تأويل**: نزاع غريزي مع المعنى واللامعنى. لكنّ الهدف واحد: "أنْ تبرّر نفسها، أنْ تبرّر ما فيها من ''معاناة''" (المقالة 2، الفقرة 7). ومن هنا علينا في كل مرة أن نفرّق بين "التأويل" الصحّي وبين "التبرير" الذي يقوم على عدم التمييز بين "المعنى" و"المعاناة".

ولذلك يميل التأويل الديني إلى الخلط بين التبرير والتأويل، وذلك من خلال الخلط بين الواقع والقيمة، وفي الأخير بين "القطيع" و"الجماعة". وهذا هو حسب نيتشه منبت إرادة "تكوين القطعان" وتكوين "الجماعات" و"الطوائف". إرادة اقتدار متنكّرة ومريضة ترغب في أمر واحد: تدجين الوحش الذي في الحياة الإنسانية من خلال إنتاج الحيوان الأخلاقي الذي يجد راحته من ألم الكيان في أفق معاناة معيّن بوصفه هو أفق المعنى المناسب لحفظ نوعه[1]. وهو قد تعوّد العثور على تلك الراحة "النسكيّة" بقدر ما يستجيب إلى أمر الكاهن النائم فيه: الأمر بضرورة "الامتناع عن التأويل":

يقول نيتشه: "هذا الامتناع عن القيام بأيّ تأويل بعامة (بأيّ عنف أو تعديل أو اختصار أو حذف أو سدّ للثغرات أو اختلاق أو تزييف وسائر ما يدخل في

1 "إنّ **تكوين القطعان** هو، في الصراع ضدّ الانهيار، خطوة عملاقة وضرب من النصر. وإنّما بنشأة الجماعة يتعزّز أيضا عند الفرد نحوٌ جديد من الاهتمام [بنفسه]" (المقالة 3، الفقرة 18)

ماهية كلّ تأويل)- كلّ ذلك إنّما يعبّر، متى أُخذ في جملته، عن نُسُكيّة[1] الفضيلة، بنفس القدر الذي يعبّر به عنها أيُّ نفي لشهوة الحس (لا يتعلق الأمر في الأساس إلاّ بضرب[2] من هذا النفي)" (المقالة 3، 24)

إنّ الامتناع عن التأويل هو إذن الأمر النسكيّ الأخطر الذي تمارسه الأديان على الإنسان الأخلاقي الذي تحكّم في معنى الوجود على الأرض منذ بضعة آلاف من السنين. والحال أنّ الهدف الحقيقي لهذه الإرادة المريضة هو تدجين "الألم" وتحويله إلى "متعة" عدمية تحت التصرّف. لكنّ ما ينبّهنا إليه نيتشه، وهذا هو دور الفيلسوف في المستقبل، هو تعرية المكر النسكيّ مهما كان مختبئا، وذلك بإثبات العلاقة اللازمة بين المعنى والمعاناة، من حيث "أنّ ما يثير حقّا ضدّ الألم، ليس الألم بحدّ ذاته، بل لا-معنى الألم" (المقالة 2، الفقرة 7)، و"أنّ ''ألم النفس''[3] ذاته ليس يجب أن يسوغ على العموم بوصفه أمرا واقعا، بل بوصفه تأويلا[4] فحسب (تفسيرا سببيّا[5]) لوقائع لم تُصَغْ إلى حدّ الآن على نحو دقيق: ومن ثمّ بوصفه شيئا لا يزال يتأرجح تماما في الهواء وغير ملزم من الناحية العلمية، - كلمة بدينة، في حقيقة الأمر، أخذت فقط مكان نقطة استفهام نحيلة" (المقالة 3، 16). هل كانت دعوة نيتشه إلى استئناف التأويل ضدّ لا معنى الألم ضربا من التنوير؟

في خريف 1884، فكّر نيتشه في وضع كتاب لم يكتبه أعطاه هذا العنوان: "''الأنوار'' الجديدة. مقدمة إلى فلسفة العود الأبدي"[6]. ولكن إذا كان نيتشه يعرض عن إنسان الجموع، فأيّ معنى للتنوير؟ - وعلى ذلك علينا أن نسأل: هل كان كتاب **جنيالوجيا الأخلاق** تنفيذا أو تدشينا مباشرا لمهمّة تلك "الأنوار الجديدة"؟

1 der Ascetismus
2 modus
3 der seelische Schmerz
4 Auslegung
5 Causal-Auslegung
6 F. Nietzsche, *Œuvres Complètes XI. Fragments Posthumes. Automne 1884-automne 1885* (Paris : Gallimard), p. 66.

التحقيق 3

لحم الذات
أو
مرلوبونتي وتحرير اللاّمرئي

"الفلسفة من ناحيتها هي أكثر وأقلّ من ترجمة، هي أكثر لأنّها هي وحدها تقول لنا ما يريد النصّ قوله، وهي أقلّ لأنّها لا يمكن استخدامها ما لم نتوفّر على النصّ."

مرلو-بونتي، المرئي واللامرئي، ص 58/ 95

"إنّ من ينفتح أمامه الأفق يتمكّن منه الأفق ويحتويه"

مرلو-بونتي، نفسه، ص 237

﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾

سورة النجم الآية 11

تقديم:

لقد أفلح مترجمُ كتابِ **المرئي واللامرئي**[1] إلى حدّ مثير في جعل مارلو-بونتي "كاتبا" عربيا بلسان مبين! كأنّ حلم المترجم عنده هو أن يُنسينا كلّ ما هو

1 موريس مارلو-بونتي، **المرئي واللاّمرئي**. ترجمة وتقديم د. عبد العزيز العيادي (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008). والكتاب في أصله مخطوط يعود إلى السنوات الثلاث الأخيرة (مارس 1959- مارس 1961) من حياة الفيلسوف الفرنسي موريس مرلو-بونتي. وعلى الأغلب هو يضمّ القسم الأول من كتاب كان ينوي تأليفه، حبّر منه أربعة فصول (ص 51-246)، ولم تمهله المنيّة لأكثر من ذلك. حققه ونشره تلميذه كلود لوفور سنة 1964 وضمّ إليه ملحقا (ص 247-406) يضمّ جملة من المقاطع و"رؤوس الأقلام" التي تعود إلى نفس الحقبة وتدور في فلك المسألة ذاتها. وقد أحسن المترجم صنعا ليس فقط بعقد مقدمة رشيقة لجملة الكتابِ في صيغته العربية (ص 7-40) بل بنقل "التذييل" (ص 415-442) الذي رسمه المحقق الفرنسي لما فيه من فائدة فلسفية وبيوغرافية خاصة.

"أجنبيّ" أو دخيل في نصّ ما: عجمته الأصلية، غرابة عالمه الأوّل، وبُعد مؤلّفه عن أسمائنا. فجأة لم يعد مهمّا أن نعرف أنّ النصّ الذي نتصفّحه لم يُكتب أصلاً في لغتنا، وإنّما هو منقول إليها نقلاً. كأنّ مرلو-بنتي قد تنبّت مرة أخرى في إحدى قُرانا المتخفّية عن الوقت، وأخذ يرسم بيديه كلتيهما "لحم" أنفسنا في "لحم" لغتنا دونما وجل أو خجل. إنّ مرلو-بونتي يسخر بلطف خاص من كلّ تحفّظاتنا إزاء "الغيرية" واحتياطاتنا من "الآخر". إذ بدلا من أن يكون الآخر عندي هو "الجحيم"، كما كان يحلو لسارتر لجوج أن يقول، فإنّ "بصر الآخر، وفي هذا الأمر يحمل إليّ جديدا، يلفني بكاملي، كينونةً وعدماً"[1]. ومن ثمّ فإنّ نكتة الإشكال إنّما تتعلّق "بفهم الكيفية التي أقدر بها على تحمّل الرؤية التي يحملها الآخر عنّي، أو في نهاية المطاف.. بفهم انتمائنا المشترك إلى العالم"[2].

نحن نأخذ ترجمة كتاب **المرئي واللامرئي**، مضموناً ومنهجاً وأصالةً وإحراجاً، بمثابة محكّ نادر للوقوف على مدى قدرتنا على فهم ماهية الترجمة الفلسفية في لغتنا: فأنْ نترجم يعني أن نمتحن قدرتنا على تحمّل رؤية الآخر لنا ولكن كحدث داخلي وعميق في صلب أنفسنا، وذلك من فرط أنّه سينقال في لحم لغتنا بوصفها ليست شيئا آخر غير لحم الكينونة التي بها نحن والآخرون "متكاينون" (coextensifs à l'être)[3]. بين الترجمة والآخريّة صلة سابقة إلى اللغة، علينا أن نتعقّب خيوطها الرفيعة، ولكن مع العلم بأنّه "فلسفيّا، لا وجود لتجربة الآخر"[4]، في معنى أنّه "ليس ثمّة تجربة إيجابية للآخر"[5]، فالآخر ليس شيئا. إنّه، حسب عبارة مرلو-بونتي، مصنوع بالكلّية من "خجلي" بل هو "حقيقة خجلي"[6]. فبأيّ معنى يمكنني عندئذ أن أترجمه إلى لغتي؟

سوف تكون الإجابة عن هكذا سؤال في أغلبها دعوة للتجوال في عالم مرلو-بونتي كما أفلح المترجم في استدعائه إلينا "لحما ودما". وذلك في نحو من المصاحبة

---

1 موريس مارلو-بونتي، **المرئي واللاّمرئي**. ترجمة وتقديم د. عبد العزيز العيادي (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008) ص 141.
2 نفسه، ص 139.
3 نفسه، ص 88.
4 نفسه، ص 139.
5 نفسه، ص 127.
6 نفسه، ص 142.

التي تكتفي باستفزاز معاني الكتاب فتأتينا في "حالة فلق" من فرط نفسها دونما وجل أو تكلّف.

ربّ مطلب سوف نلتمس في السبيل إليه التساؤلين التاليين:

1- ما هو الاكتشاف الفكري الأكبر في كتاب **المرئي واللامرئي** بحيث تشكّل ترجمته عرسا فلسفيا؟ أو اكتشاف الجسد في لحم الكينونة

2- ما هي مقوّمات الترجمة الفلسفية في هذا العمل؟ أو الترجمة لحماً ودماً (traduction charnelle)

1) اكتشاف الجسد في "لحم" الكينونة: أو في لامرئيّة الذات

أ- الفلسفة "سؤال موجّه لما لا يتكلّم"

يعلّمنا مرلو-بونتي كيف تأخذ الفلسفة انبثاقتها الصعبة من "لحم الحاضر أو ''الثمّة'' (il y a)[1] " الخام التي لا تستشير أحدا في أن تكون. ثمّة كائن. ثمّة عالم. ثمّة جسد. وعلينا أن نتحمّل السؤال عن معنى ذلك إلى النهاية دونما أيّة "أطروحة"[2] نهائية حول كلّ ذلك، قد تمطّط كسل الروح في أفقنا. ذلك بأنّ "الفلسفة ليست قطيعة مع العالم"، وعلى ذلك هي أيضا "ليست انطباقا معه"[3]، إنّها "لا تبحث إذا عن تحليل علاقتنا بالعالم وعن **تفكيكها** وكأنّها كانت قُدّت بالتجميع"[4]. نحن لسنا جزء من أيّ شيء. بل "كائن هو بتمامه اظّهار"[5] أو ضرب من "التبلّر"[6].

من أجل ذلك ليس على الفيلسوف أن يواصل أسئلة "المعرفة"، وذلك لأنّ "الفلسفة ليست **استيعاء** (prise de conscience)"[7] و"نحن ليس لنا وعي مقوّم للأشياء مثلما تعتقده المثالية"[8]. فنحن في الأصل لا نعرف بل فقط نؤمن بإدراكاتنا،

---

1 نفسه، ص 45.
2 نفسه، ص 53.
3 نفسه، ص 174.
4 نفسه، ص 175.
5 نفسه، ص 174.
6 نفسه، ص 176.
7 نفسه.
8 نفسه، ص 179.

والفلسفة نفسها هي في سرّها "إيمان إدراكي" اهتدى إلى طريقة فذّة لطرح أسئلة مناسبة عن وعلى نفسه[1]. وبعبارة واحدة: الفلسفة في صميمها "سؤال موجّه لما لا يتكلّم"[2] فينا: "ذلك المزيج المتكوّن من العالم ومنّا والذي يسبق التفكّر"[3].

حين نتفلسف نحن ننطلق سلفا من "غموضنا" وليس من "بداهاتنا"[4]. والسؤال -الفاجعة الأولى لا يمكن أن يكون إلاّ تساؤلا من هذا النحو: "ما هذا الشيء الذي هو **نحن**؟"[5]. وإنّ ذلك هو ما افتتح فيه مرلو-بونتي مغامرة **المرئي واللامرئي**. ليس الفيلسوف من يحفظ على العالم بداهته، بل على العكس من ذلك هو من ليس في وسعه سوى أن يؤدي إلى "خسرانها" وتحويلها هي ذاتها إلى "لغز"[6] قائم الذات. فما يحيّرنا فعلا هو أنّ "ولوجنا في العالم" يكاد لا يتميّز عن "انسحابنا منه"[7]. صحيح أنّ لكلّ منّا "عالما خاصا"؛ إلاّ أنّ العوالم الخاصة "ليست العالم"، نعني "العالم الوحيد... العالم المشترك (koinos Cosmos)"[8]. ولذلك ما أبعد الفلسفة عن أن "تبحث عن بديل لغوي للعالم الذي نراه"[9]. و"التفلسف ليس هو أن نضع الأشياء موضع شكّ باسم الكلمات"[10]. إنّ اللغة نفسها "عالم" و"كينونة"[11]. ولذلك "ليس بإمكاننا أن نقصر الفلسفة على تحليل لساني"[12] لما قيل عن موضوعات محددة. بل أكثر من ذلك: إنّ الفلسفة لا تتعلق بما هو مقول أو ما هو معروف فحسب. وذلك "لأنّ الكلام لا يدور فقط حول ما نعرف،... وإنّما كذلك حول ما لا نعرف"[13]. وإنّ الكلام الثقيل ليس ذاك

---

1 نفسه، ص 178-179.
2 نفسه، ص 177.
3 نفسه، ص 178.
4 نفسه، ص 53-54.
5 نفسه 53.
6 نفسه، ص 54.
7 نفسه، ص 60.
8 نفسه، ص 62.
9 نفسه، ص 54.
10 نفسه، ص 171.
11 نفسه.
12 نفسه، ص 170.
13 نفسه، ص 178.

"الذي يحبس ما يقوله" في قيود التحديد والتعريف، بل بالأحرى ذاك الذي "يفتحه بكلّ ما أوتي من قوة على الكينونة"[1]. لم نأت كي "نتملّك" الكينونة، بل كي "نذرها تكون"[2]. وذلك لأنّنا لا نبحث منها عن "إجابة" بل عن "تأكيد لدهشتنا"[3].

الكينونة هي ما لا يتكلّم في عالمنا. والفلسفة الحقة هي تلك التي "تسأل تجربتنا للعالم عما هو العالم قبل أن يكون شيئا نتحدث بشأنه"[4]. ولذلك لا أحد يمكنه أن يغلق دلالات اللغة فيما قيل، فإنّ "اللغة لا تحيى إلاّ بالصمت"[5]. ومن ثمّ فإنّ عليها أن تخطئ: بل "اللغة هي قدرة على الخطأ"[6]. والصعب هو العثور على "خطأ جيّد"[7]. وذلك هو قدر الفيلسوف: "وهن فيه" أن يتكلّم. وإذا تكلّم فكأنّما هو "يصوغ صمتا معيّنا يصغي إليه في داخله"[8].

أمّا النتيجة المثيرة من هذا المعطى الحاسم فهي هذه: أنّه "ليس لي أن أخرج من ذاتي إلاّ بواسطة العالم"[9]. العالم "أقدم" من أفكارنا. ولذلك نحن دوما نرتبط به من خلال إيمان إدراكي ما، "يفترضه العلم لكنّه لا يوضّحه"[10]. إلاّ أنّه افتراض يشبه "العمى": فبقدر ما يكون العلم أعمى إزاء الكينونة، هو ينجح في تحديد الكائن ومعرفته[11]. ولذلك لا يستطيع الفيلسوف أن يمنع نفسه من ملاحظة أنّ العلماء يتحرّكون وكأنّهم "يقدّمون ''أفضلياتهم'' كما الموسيقيّ أو الرسام"[12]. كأنّما أنطولوجيا الموضوع التي أقام عليها العلم الحديث قواعده لا تعدو أن تكون غير

---

1 نفسه.
2 نفسه، ص 177.
3 نفسه.
4 نفسه.
5 نفسه، ص 207.
6 نفسه، ص 206.
7 نفسه، ص 205.
8 نفسه، ص 206.
9 نفسه، ص 64.
10 نفسه، ص 67.
11 نفسه، ص 69.
12 نفسه، ص 71.

"تفضيل معيّن"[1]. إنّ "المتفرّج المطلق" الذي ينتج العلم "محلّقا فوق موضوعه" هو افتراض ينبغي مراجعته[2]. ولا تكمن قوة الفلسفة إلاّ في كونها تستطيع أن تضع "من يسأل" موضع تساؤل[3]. لكنّ الأمر "الأعسر هو أن لا نخطئ بشأن ما هو السؤال"[4].

ليس السؤال مجرّد أداة تحديد أو التقاط بارد للماهيات كأنّما هي أشياء أو وقائع منقطعة عنّا مهملة في خواء الكينونة. إنّ أكبر مدعاة للتفكير هي أنّه "ثمّة عالم". ولا يمكن لأيّ تحديد ماهوي أن يأتي على معنى ذلك. إنّ الثمّة تقع "تحت الماهية" وإنّها "التجربة التي تشكل الماهية جزءا منها ولا تحيط بها"[5]. إذ تفترض "الماهية" متفرّجا محضا لا وجود له فينا. وعلينا أن نقبل إذن بأنّ سؤال الماهية ليس هو "السؤال النهائي" في الفلسفة، من أجل أنّ "السؤال الفلسفي لا يضعه فينا متفرج محض"[6]. ليست الماهية شيئا، بل "كيفية كيان" (Sosein)[7]، ولذلك "لا ماهية ولا فكرة إلا وهي متعلقة بميدان تاريخي وجغرافي"[8]، وبهذا تحديدا على الماهية أن تنقلب معنى وتجربة للمعنى، فإنّ "المعنى هو الكائن الوحيد المشروع"[9]. نحن تجارب[10] وليس وقائع. ولذلك فالفيلسوف لا ينتظر شيئا، بل، "بضرب من الحول"، هو ذاك الذي يفلح في الانقلاب على ذاته وعلى أسئلته[11].

ب- من الجسد-الموضوع إلى لحم الجسد: الإنّية بين المرئي واللامرئي

ليس الإنسان غير من يسأل. ولبّ الأسئلة جميعا الذي بدأ به مرلو-بونتي مغامرة **المرئي واللامرئي** هو هكذا تساؤل فجّ وغامض: "ما هذا الذي هو

1 نفسه.
2 نفسه، ص 74 و84.
3 نفسه، ص 84.
4 نفسه، ص 169.
5 نفسه، ص 186.
6 نفسه.
7 نفسه، ص 187.
8 نفسه، ص 193-194.
9 نفسه، ص 184.
10 نفسه، ص 194.
11 نفسه، ص 199.

نحن؟"[1]. ولكن لنحترس منذ الآن: ليس ثمّة إجابة أو أطروحة جاهزة حول هذا المطلب. بل ينبّهنا مرلو-بونتي إلى ما في الأطروحات والأجوبة[2] من زيغ وخداع. إنّ ديدن الفيلسوف هو ألاّ يدافع عن أيّة إجابة جاهزة حول أنفسنا. وذلك أنّ عليه أن ينطلق في البحث عن ذاته من أفقر معطى يعثر عليه في الأثناء: أنّه "يرى الأشياء" و"أنّ العالم هو ما نراه"[3]. ليست الفلسفة إذن "معجما"[4] جاهزا للاستعمال، بل هي قدرة على التساؤل عمّا نرى، أي عن نمط ولوجنا في العالم المرئي. ومثل "الإنسان النائم الذي فقد كل وجهة"[5]، يبدو الفيلسوف محرجا سلفا من أيّ رؤية للعالم المرئي لا يملك القدرة على مساءلتها بشكل مناسب. ووجه الإحراج هو شعوره القوي بأنّ ما يحضر أمامه داخل العالم ليس مجرّد شيء "متكلّد" وإنّما هو "يقيم علاقة فريدة بعينيّ وجسدي"[6]. حين أرى "ينتفض كلّ محيطي القريب"[7] ويأتي باتجاهي.

وعلى ذلك فإنّ قرب العالم المفرط منّي هو بنفس القدر سبب قاهر لاستغلاقه عنّي[8]. إنّ رؤية العالم من حولي ورطة للعلاقة معه وليس أداة لمعرفته. فأنا ليس مجرد "جسد" طبيعي أي مادة عضوية أو حيوانية بلا مشروع خاص، بل أنا رؤية ترى. ووجه الخطورة في هكذا فكرة هو التنبيه المضاعف إلى أنّه كما أنّه لا وجود لـ "رؤية من الداخل"، كذلك فإنّ "اللجوء إلى ''الخارج'' لن يحمي أبدا في حد ذاته من أوهام الاستبطان"[9]. ليس هناك فاصل طبيعي أو مادي أو نظري بين المرئي واللامرئي في رؤيتنا لأنفسنا أو للعالم. فالرؤية "إيمان إدراكي بالأشياء وبالعالم"[10] سابق على كل ادعاء موضوعي حول أجسادنا، وليس نقلا بصريا آليا لشيء

1 نفسه، ص 53.
2 نفسه، ص 53، 66، 165.
3 نفسه 53.
4 نفسه، ص 54.
5 نفسه، ص 56.
6 نفسه، ص 58.
7 نفسه.
8 نفسه، ص 60.
9 نفسه، ص 73.
10 نفسه، ص 74.

غريب عنّا.

بل أكثر من ذلك: إنّ حياتنا النفسية تشبه شيئا "**لامرئيا** يوجد في مكان ما خلف الأجساد الحية"[1]. هو لامرئي لأنّه ليس موضوع تملّك أو تشيئة أبدا. فقد ظنّ الإنسان أنّ الإدراك الذي جعله يؤمن بوجود العالم الذي يحيط به يمكن هو أيضا أن يُحاط به[2]، أي أن يشيّئ الإدراك نفسه. والحال أنّه قبل أن أكوّن علما عن جسدي، "علّمتني تجربة لحمي بما هي غلافُ إدراكي أنّ الإدراك لا يولد أينما كان بل هو ينبعث من خفايا جسد"[3] ما. إنّ "الإنسان كلّه هو هنا سلفا"[4]، وذلك قبل ما سيقوله العلم عن أجسادنا.

"ليس جسدي وحده هو الذي يدرك"[5] إذن. ليس المرئي وحده هو موضوع الإدراك. بل ثمّة عالم لامرئي علينا هو أيضا أن نراه. وعليّ أن أفهم أخيرا أنّ "حياتي... هي أخرى وهي ذاتها"[6] معا. وينبّهنا مرلو-بونتي هنا إلى أنّ غرضه ليس الزعم أنّه "بإمكاننا أن ندرك دون جسد" بل فقط "أنّه يجب إعادة النظر في تعريف الجسد كموضوع محض"[7]. ورأس الأمر في إعادة النظر هذه هو التمييز بين سؤال الماهية ومعنى الواقعة: إنّ كينونتنا ليست ماهية جاهزة ونهائية، بل هي واقعة مفتوحة على جملة تجربتنا في العالم وللعالم. هو الفرق بين "أنّ" (that) ثمّة ذاتا أو عالما، وبين "ما" (what) هي هذه الذات أو ذاك العالم. "أنّ" ثمة ذات- هذه واقعة أقدم من كلّ سؤال عن الماهية. و"ما" تكون أيّ ذات ليس معطى علميا أبدا[8]. لذلك ليس جسدي أو عالمي ماهية بل هو واقعة. ولذلك فأنا "أنتمي" إلى العالم قبل كل علم[9]. ولذلك فما أؤسس عليه معنى كينونتي هو "إيمان" وليس "حجة"[10].

1 نفسه، ص 73.
2 نفسه، ص 83.
3 نفسه، ص 61.
4 نفسه، ص 65.
5 نفسه، ص 60.
6 نفسه، ص 64.
7 نفسه، ص 84.
8 نفسه.
9 نفسه.
10 نفسه.

لكنّ هذا الإيمان ليس مجرد اعتقاد كسول، إنّه ضرب عنيد من "التفكّر": فإنّه "يظهر كمسيرة نحو ذات مجهولة"[1]. فهذا النوع من التفكّر "يستردّ كلّ شيء إلاّ ذاته"[2]. بل "يمكن لقدرتنا على العودة إلى ذواتنا أن تقاس تدقيقا بقدرة [ما]على الخروج منها"[3]. وعلى ذلك لا يخلو التفكّر من "سذاجة" ما، إذ مازال يشترط لإنشاء العالم أن يمتلك قبلُ مفهوم العالم كشيء قائم سلفا[4]، فيعوّض العالم بالشيء المفكّر فيه[5]. ومن ثمّة فإنّ على الفلسفة أن تبحث عن "انطلاقة مغايرة"[6].

علينا أن نقبل بهذا: "أنّ العودة إلى الذات هي كذلك خروج منها"، وذلك أنّ الإنسان يكون دوما قد بدأ "خارج نفسه"[7]. ولذلك علينا الكفّ عن أيّ طمع "أنانوي"[8] ينتهي دوما بالسقوط في ضرب من "ليل الهوية"[9] الذي لا مخرج منه. في الواقع إنّ الكينونة "لا تدين بشني لحالات وعيي"[10]. إنّ علينا أن نفصل بين "الأنانة" و"الإنّية": أنا لست "أنا" جامدة، تقف فوق عالمي لتموضعه وتعرفه، كأنني "مجال ترنسندنتالي" فوق عالمي، بل أنا "نفسي" التي هي ضرب من "اللاشيء" الذي أصنع منه ذاتي. أنّ الأنا هو لاشيء معناه أنّه "ليس له طبيعة"[11]. ومن ليس له طبيعة لا يوجد في أيّ موضع بعينه. أنا وضع فقط علي أن أضطلع به. ولذلك فإنّني دوما أكثر ممّا أزعم أنّني إياه. "وما أكونه جملة يفوقه ما أكونه بالنسبة إليّ أنا ذاتي"[12]. أيّها البشر، "لسنا العلة الملائمة لكلّ ما نحن إياه"[13]!

---

1 نفسه، ص 92.
2 نفسه.
3 نفسه، ص 93.
4 نفسه.
5 نفسه، ص 103.
6 نفسه، ص 104.
7 نفسه، ص 111.
8 نفسه، ص 123.
9 نفسه، ص 115.
10 نفسه، ص 124.
11 نفسه، ص 134.
12 نفسه، ص 126.
13 نفسه، ص 127.

ولذلك لا يوجد "إدراك أوّل للإنية والكينونة"[1] علينا أن ننطلق منه أو أن نعود إليه مثلما تريد فلسفة الوعي والتفكّر. في البداية أنا لاشيء. و"لأنني لاشي فإنّه عليّ أن أكون وضعي"[2]، أي أن أحتمل عدمي وسلبيّتي بشكل مناسب وصارم، وهي لمهمّة جدّ صعبة[3]. وليس ذلك سوى أن أحتمل "السؤال المركزي الذي هو نحن"[4]، والذي يفرّعه مرلو-بونتي إلى الأسئلة القصوى حول نفسي من قبيل: "العالم ذاته، أين هو؟ و لم أنا، أنا ذاتي؟ وما هو عمري الحقيقي؟ وهل أنا وحدي حقا من أكون أنا؟ أليس لي في مكان ما، نظير أو توأم؟"[5]

لنقل "أنا مجال تجارب حيث ترتسم عائلة الأشياء"[6]، وليس مجرّد "متأمّل عالم"[7] معزول في أنانته. لكنّ التجربة هنا لها معنى أكثر من إمبريقي: إنّ التجربة هي النسيج الذي يشدّ جسدي إلى العالم الذي أعيشه وفق الإيمان الإدراكي الذي لي عنه. التجربة هي "لحم الزمن"[8] الذي يجعلني أشعر أنّني "امتداد للحم"[9] العالم الذي من حولي. لا فاصل بين لحم جسدي ولحم العالم، بين "جسدي الموضوعي وجسدي الفينومييني"[10]. ليس جسدي "قطيعا تائها من الإحساسات" بل هو "جزء من اللحم الدائم للعالم"[11]. ولذلك كذبة هو الفاصل الحديث بين "الذات" و"الموضوع": "إنّ الأشياء تمرّ إلى داخلنا تماما كما نمرّ نحن إلى داخل الأشياء"[12].

1 نفسه، ص 137.
2 نفسه، ص 139.
3 نفسه، ص 116-117، 129.
4 نفسه، ص 180.
5 نفسه.
6 نفسه، ص 188.
7 نفسه، ص 191.
8 نفسه، ص 189.
9 نفسه، ص 192.
10 نفسه، ص 196.
11 نفسه، ص 204.
12 نفسه.

بذلك نحن مطالبون بالانتقال من السؤال: "من أنا؟" إلى سؤال أكثر عينيّة، ألا وهو "ماذا ثمّة؟ أو حتى ما الثمّة؟"[1]. ماذا ثمّة في أنفسنا، متى وقفنا على أنّنا محض رؤية ترى ولا ترى؟ - إنّ ما هو ثمّة في أنفسنا هو: "أنّ العالم لحم كلّي"[2]. ومن ثمّة أنّ جسدي يستطيع أن يدرك العالم "دون أن يكون عليه الخروج من ''ذاته'' لأنّه ليس كلّه داخل ذاته"[3]. ولأنّ العالم لحم فليس ثمة فاصل بين العالم والجسد: "إنّ جسدي لحم منطبق على لحم لا يحيط به العالم ولا العالم محاط به"[4]. ما ثمّة هو "تداخل وانشباك (entrelacs) بين الواحد والآخر"[5]. ولكن ما معنى "اللحم" (la chair) هنا؟ وكيف نفرّق بين "الجسد" و"اللحم"؟

في الحقيقة، إنّ السرّ هنا لا يتعلق بالتفريق بل بفهم الانشباك بين الجسد وعالمه. وأوّل خطوة علينا القيام بها هي تحرير معنى "الجسد" من "الشيئية" التي تُلبسها إياه العلوم الحديثة. ليس الجسد شيئا أو واقعة. ولذلك هو ليس "في" العالم؛ بل هو تجربة عالم حيث يتداخل الرائي والمرئي "بحيث ما عدنا نعرف من يَرى ومن يُرى"[6].

ولكن متى "أصير لحما"[7]؟ - لا يكفي أن ألاحظ "جسدي" كواقعة في العالم المحسوس حتى أصير "لحما". ولهذا يؤكّد مرلو-بونتي بحرص خاص أنّه "ليس ثمّة اسم في الفلسفة التقليدية ليقول ذلك"[8]. وهو يعرّفه كالتالي:

"إنّها هذه **المرئيّة** (*Visibilité*) وهذه العمومية التي هي مرئية وعمومية **الحسي** في ذاته، هذه الغفلية الفطرية (anonymat inné) التي هي غفليتي أنا ذاتي هي التي كنا سميناها منذ حين لحما"[9].

وكما أنّ المرئيّ ليس "مادة" فإنّ اللحم هو أيضا ليس مادة مكوّنة من جسيمات ما، ولذلك هو أيضا ليس "واقعة" أو شيئا أو "جوهرا"، وزيادة على

---

1 نفسه، ص 211.
2 نفسه، ص 223.
3 نفسه.
4 نفسه، ص 224.
5 نفسه.
6 نفسه، ص 224-225.
7 نفسه، ص 127.
8 نفسه، ص 225.
9 نفسه.

ذلك ليس "تصوّرا" يبنيه التفكّر، بل هو "شيء عام" بين الفردي والفكرة، أو هو أقرب ما يكون، حسب مرلو-بونتي إلى ما سمّاه القدماء "الأسطقس" بالمعنى الذي يُطلق فيه على عناصر الماء والهواء والنار والتراب:

"إنّه ضرب من مبدأ مجسّد (incarné) يجلب معه أسلوب كيان في كل مكان يوجد فيه جزء صغير منه، فاللحم بهذا المعنى هو ''أسطقس'' الكينونة"[1].

لكن إذا لم يكن اللحم "واقعة" بالمعنى الفيزيائي، فهو "وقائعية" (facticité): "ما يجعل الواقعة واقعة"[2]. وليس أقلّ ملامح الطرافة في هذا المفهوم المثير أنّه يبيّن لنا في آخر المطاف "أنّه لا وجود هنا لمشكلة **الأنا الآخر** لأنّني لست **أنا** الذي أرى وليس **هو** الذي يرى، ولأنّ مرئية مجهولة تسكننا نحن الاثنين، تسكننا رؤية بشكل عام بمقتضى هذه الخاصية التي تنتمي إلى اللحم، كونه هنا والآن، خاصيته أن يشع في كل مكان ودائما"[3].

هنا يسقط "الوهم الأنانوي" وتنتبه الذات إلى أنّها رائية ومرئية في آن، تقع "تحت بصر الأشياء"[4] كما تراها، في نوع من النرجسية الطريفة: أن نشعر أنّنا لا نمتلك العالم بل هو الذي يمتلكنا. "ولأوّل مرة لا يتزاوج الجسد مع العالم، إنّه يحتضن جسدا آخر"[5]. وبدلا من ضجيج الذات المتعالية الحديثة حول سيادتها على الطبيعة، ينبّهنا مرلو-بونتي إلى أنّ تجربة الرائي المرئيّ تعلّمنا أنّ اللحم هو "التفاف المرئي على الجسد الرائي والتفاف الملموس على الجسد اللامس"، إنّه "كل الحياة اللمسية لجسدي"[6]. ولأنّ اللقاء مع الأشياء هو ممّا لابد منه، فإنّ انبثاق اللحم في أفقنا يجعنا نقف على أنّ المرئيّة التي تلفّ أجسادنا، لحم الكينونة هذا، إنّما هو "الوسط" حيث تتكون الذوات والموضوعات، فهو ليس "ذرة الكينونة" بل يأتي إلينا "كعنصر أو كرمز عيني لطريقة كيان بعامة"[7].

---

1 نفسه.
2 نفسه.
3 نفسه، ص 229.
4 نفسه، ص 225.
5 نفسه، ص 231.
6 نفسه، ص 233.
7 نفسه، ص 235.

2) الترجمة اللحمية: تحرير اللامرئي

أ- الترجمة وآخريّة الآخر

حين يتكلّم الآخر فهو يبدو وكأنّه ينطق دوما من "وراء جسد" وعلى كلّ أنا "لا أقدر على منع نفسي من وضع الآخر والإدراك الذي لـــه، **وراء جســـده**"[1]. فكيف **أترجم** كلام الآخر دون أن أراه؟ حين يتكلّم الآخر هو يسطو على عـــالمي الخاص. وفجأة ألاحظ أنّ "عالمي الخاص قد كفّ عن أن يكون لي وحدي، إنّـــه الآن الآلة التي يعزف عليها آخر"[2].

بين آخرية الآخر وترجمته صلة غامضة ليس أطرف من تجربة اللحـــم الـــتي استكشفها مرلو-بونتي محكّا للوقوف عليها. وعليّ أن أعترف بديّاً أنّني لن أترجم الآخر إلاّ "لأنّني أؤمن بالآخر، وهو من جهة أخرى يعنيني أنا ذاتي بما أنّه يوجد فيه ما يشبه رؤية الآخر مسلطة عليّ"[3]. عليّ أن أقرّ سلفا بأنّ "الآخر الذي يجتـــاحني ليس مجبولا إلا من طينتي"[4]. لا يضيف الآخر إذن إلى إنّيتي شيئا غريبا تماما عنـــها. إنّه ليس من عالم آخر بل هو ينتمي إلى عالمي. و"اللغز" الوحيد الذي يضيفه هـــو تنبيهي المخيف إلى أنّ "حياتي الأكثر سريّة" يمكن أن "تنتشر في الآخر"، وبعبـــارة واحدة أنّ "حياتي... هي أخرى وهي ذاتها (autre et la même)"[5].

ليس الآخر إذن كائنا يختفي أو ينحبس "وراء" جسده الذي "أراه": إنّه مثلي "لا يوجد في أيّ موقع"[6]. ولا يمكن أن يظهر الآخر كشيء من الأشياء أبدا. مـــن أين ينبع إذن؟ - إنّ إجابة مرلو-بونتي جدّ طريفة:

"الآخر يولد من **ضلعي** بضرب من الافتسال (bouture) أو التضاعف مثلما كان الآخر الأول قُدّ من قطعة من جسد آدم كما يقول سفر التكوين"[7].

---

1 نفسه، ص 61.
2 نفسه، ص 63.
3 نفسه، ص 62.
4 نفسه، ص 63.
5 نفسه، ص 64.
6 نفسه، ص 88.
7 نفسه، ص 125.

الآخر "انفتاح ثان على الأشياء" وليس موضوعا لمعرفتي. بل هو من يذكّرني بأنّ "**الإنّية** هي لاشيء"[1]، وأنّه بحضور الآخر في عالمي قد صار "ما أكونه جملة يفوق ما أكونه بالنسبة إلي أنا ذاتي"[2]. من دون الآخر يسقط الأنا في "ظلمة الهوية"، أي يصير "شيئا"[3].

بناء على هذا الانشباك الساق مع حضور الآخر في عالمي فإنّه، وعلى خلاف ما زعمه سارتر وكل فلسفات السلب، "فلسفيّا، لا وجود لتجربة الآخر"[4]، إذا فهمنا بذلك "فلسفة تستقر في الرؤية المحض" وتعامل الآخر كما شيء من الأشياء، من خلال نظر لا يستطيع أن يهيمن إلاّ على أشياء[5].

لكنّ الآخر ليس كارثة؛ فإنّ "بصر الآخر" فيه دوما جديد ما بالنسبة إليّ: إنّ اللقاء معه جزء من "وقائعيتي" وهو دوما "يوفر لي معنى"[6]. إنّ الآخر هو دوما من يراني، أي من يستطيع أن "يقلب عليّ... الحزمة الضوئية التي كنت حبسته فيها"[7]. ولأنّني "لا أحيا إلاّ حياتي" فإنّ الآخر يطلب فلا يدرك دوما، و"ما أقوله عنه يظل دائما مشتقا مما أعرفه عن ذاتي بذاتي"[8].

كلّ مماهاة مع الآخر في عالم فكري محض تنتهي بالضرورة إلى أن "تقوّض آخرية الآخر" وتدافع من جهة أخرى عن "انتصار أنانة مستترة"[9]. وعلينا أن نكفّ عن التعامل مع الآخر وكأنّه "وعي" آخر: إنّ الآخر ينبغي أن يُفهم "كقاطن جسد ومن خلاله كقاطن في العالم"[10].

وهنا يقرّ مرلو-بونتي بعسر الأمر الذي بلغه من استجلاء تجربة الآخر والتي تظل رغم كل شيء بمثابة "تجربة ممنوعة"[11]. كأنّني لا أنجح في ضمان "غيرية" الآخر إلاّ متى

1 نفسه، ص 124.
2 نفسه، ص 126.
3 نفسه، ص 123.
4 نفسه، ص 139.
5 نفسه، ص 148.
6 نفسه، ص 141.
7 نفسه، ص 148.
8 نفسه، ص 149.
9 نفسه.
10 نفسه، ص 320-321.
11 نفسه، ص 149.

استطعت أن أجعله "لامرئيّا" بالنسبة إليّ! لكنّ العمى إزاء الآخر هو أكبر شكل من التعدي علي كيانه. كيف لي إذن أن أحترم "الأصالة الجذرية للذاته الذي للآخر "[1]؟

وحسب مرلو-بونتي فقد أساءت فلسفات السلب إلى حدّ الآن طرح مسألة "الآخر" (autrui) وذلكِ لأنّها تعوّدت من دهرها أن تختزلها في مشكل "الـ غير" (*l'*autre) بعامة: هل الغير سوى ضرب من "اللاّ-أنا بعامة"؟ والحال أنّ الآخر ليس الغير، أي ليس مجرد "سلب" للأنا الذي يسود على موضوعه[2].

بدلا من ذلك يقترح مرلو-بونتي أن نكفّ عن اعتبار الآخر "غيرا" أي "بليّة" تسقط على عالم الأنا، فإنّ "التفرّد" لا يلغي كوننا والآخر في صلب كينونة واحدة، ومن ثمّ أنّ "على الآخر أن يكون مرآة لي كما أنا مرآة له"[3]، "ضمن نفس العالم"[4].

ب- الترجمة عمل جسدي أو تحرير اللامرئي

في عدد من المرات، يتمثّل مرلو-بونتي في تخريج معنى "المرئي" بفعل الترجمة. ومنه أنّ "الفهم هو ترجمة معنى سجين بدءاً في الشيء وفي العالم ذاته، ترجمة ذلك المعنى إلى دلالات جاهزة."[5]فهل هذا هو ما يحدث عندما نترجم نصّا؟ هل نحرّر معنى سجينا أم نكوّن مجموعة من العلامات تقابل مجموعة العلامات التي في النص الأجنبي؟

إنّ رهان الترجمة موقوف على طبيعة علاقتنا باللغة. وحسب مرلو-بونتي فإنّ اللغة ليست مجرّد جهاز لساني لمعرفة العالم، بل هي ذاتها "عالم"[6]. ومن يترجم هو، من حيث لا يحتسب، ينقل عالما إلى عالمه. ويمكن أن نوازن الترجمة بتعريف هوسرل للفلسفة الذي يستعيده مرلو-بونتي، ألا وهو أنّ "الفلسفة تتمثل كلها في استعادة القدرة على العَنْي وعلى ولادة المعنى"[7]. وإنّ فلسفة الترجمة التي تعمل في

---

1 نفسه، ص 150.
2 نفسه، ص 152، الهامش 10.
3 نفسه، ص 153.
4 نفسه، ص 154.
5 نفسه، ص 95.
6 نفسه، ص 171.
7 نفسه، ص 245.

كل ترجمة للنصوص العظيمة هي تلك التي تكون الفلسفة بمقتضاها "قراءة المعنى وقد وصلت إلى تمامها"[1].

أن نترجم هو أن نقطع المسافة بين المعنى السجين والدلالة الجاهزة. لكنّ مرلو-بونتي سرعان ما ينبّهنا إلى أنّ "الدلالة تفيض بالمقابل على وسائلها"[2]. كيف يجدر بنا أن نأخذ ذلك؟ يبدو أنّ المترجم لا يملك المعنى لأنّه لا يملك "عالم" النص، بل عليه فقط أن يطلق سراحه. وكما الموسيقيّ هو "يشعر، ويشعر الآخرون بذلك، أنّه في خدمة اللحن، إنّ اللحن هو الذي يغني عبره"[3]. ليست الترجمة اشتغالا تقنيا على "أمثلية" (idéalité) لسانية محضة، فإنّ "الأمثلية المحضة ليست هي ذاتها دون لحم ولا هي متحررة من بنيات الأفق: إنّها تحيى بها، حتى وإن تعلق الأمر بلحم آخر وبآفاق أخرى"[4].

ولأنّ قراءة المعنى هي عمل جسدي حيث تقع "الرابطة بين اللحم والفكرة"[5]، فإنّ الترجمة هي ضرب من تحرير الرؤية أو "المرئيّة"، ولكن حيث أنّ تجربة المرئي هي هي "استكشاف للامرئيّ ما"[6]. وهذه المرئيّة هي ضرب من "الهجرة" "ليس خارج كلّ جسد، وإنما داخل جسد آخر أقلّ ثقلا وأكثر شفافية، ولكأنّها تغير لحمها، مهاجرة من لحم الجسد إلى لحم اللغة، وبذلك تكون متحررة وليست متحللة من كل شرط"[7]. هنا نكتشف أنّ "أفكار" النص ليست "مضمونا" بل "انفتاح لبُعد ما عاد له أن ينغلق"[8].

إنّ الترجمة واحدة من "تجارب اللحم"[9]، وهنا لا يعني ذلك أقلّ من "التحام جسدي بالعالم"، عالم النص، النص من حيث هو في نفس الأمر "لامرئيّ هذا

---

1 نفسه، ص 185.
2 نفسه، ص 244.
3 نفسه، ص 241.
4 نفسه، ص 242.
5 نفسه، 237.
6 نفسه، ص 238.
7 نفسه، ص 242.
8 نفسه، ص 240.
9 نفسه، ص 241.

العالم، اللامرئي الذي يقطنه ويسنده ويجعله مرئيا"[1]. في تجربة اللحم، من حيث هو أسطقس الكينونة الذي يجمع على نحو من المفارقة بين المؤلف والمترجم في عالم واحد ووحيد، يحدث ضرب غريب من التصادي بين المتكلّم في النص الأجنبي والمتكلم في النص المترجم: كلّ منهما يسمع الآخر ولكن دون أن يكلّمه. وذلك "لأنّه ولا متكلم يتحدث إلاّ وهو يجعل من ذاته مستمعا بشكل مسبق (..) وفي ذات الآن يتعين هو أيضا **غير متكلّم**، يتعين كلاما نتكلم عنه"[2]. لا يفعل المترجم غير أن يستمع إلى المؤلف يستمع لذات نفسه سلفا. يستمع إليه متكلّما ثم يستمع إليه صامتا لا يتكلم، في آن.

ولذلك فالترجمة لا يمكن أن تكون "أمينة" إلا إذا أفلحت في إطلاق "معنى سجين" من سجنه، أي أوّلا من "شيئيته"، ثم خاصة من "عالمه"، أي من مرئيّته[3]. ولكن بم عسانا أن نحرر معنى إلاّ بأنفسنا؟ لا يمكن للمترجم أن يترجم إلاّ بقدر ما يبادل عالما بعالم ولحما بلحم. لذلك "أن نفهم جملة ليس شيئا آخر غير أن نستقبلها تماما في كياننا الصوتي: أو كما نقول جيّدا: **نسمعها** (*entendre*)؛ فالمعنى ليس معطى فوقها كما الزبدة على قطعة الخبز"[4]. إنّه إمكان كامن في عالم مرئي كاللامرئي فيه، وليس لي من وسيلة أخرى لاستفزازه إلاّ "لحم اللغة" التي أتكلمها بوصفها هي نفسها "لحم العالم" الذي أنتمي إليه. كيف أخرج المعنى من "العالم الأخرس" الذي يسكنه إلى "العالم المنطوق" الذي أتكلمه؟ لا يكون ذلك إلاّ من خلال "وجود يكاد يكون لحميا للفكرة"[5]، أي لم تعد اللغة معه جهازا لسانيا أداة، بل، كما يقول مرلو-بونتي متمثلا بقولة لبول فاليري، صارت "كل شيء، طالما أنّها ليست صوتا لأحد وأنّها صوت الأشياء والأمواج والغابات نفسه"[6].

ذلك يعني أنّ المترجم لا ينقل أفكار شخص بعينه بل هو يفتح عالما على أبعاده ويسكنه، ويدعونا عبره إلى المرور عبره. فليس هناك "وعي" يدير شؤون

---

1 نفسه، ص 240.
2 نفسه، ص 244.
3 نفسه، ص 95.
4 نفسه، ص 245.
5 نفسه.
6 نفسه، ص 245-246.

النص من عل. الترجمة تجربة غير مرتبطة بأي ضرب من "مرجعية **الأنا** "[1]. فالمترجم ليس "أنا" كما أنّ المؤلف ليس "أنا". إنّهما ساكنان متجاوران في عـــالم الـــنص. ولذلك نحن لن نفلح في ترجمة نص إلاّ متى نجحنا في البلوغ إلى "تلك النقطة حيث نصبح، بواسطة ضرب من **التصالب** (*chiasme*)، نحن الآخرين ونحن العالم"[2].

دون "فلسفة اللحم"[3] ستكون ترجمة الآخر اعتداء سافرا على عالمه، بقدر ما هي إساءة حمقاء إلى أنفسنا. وذلك أنّه "لا وجود لمعنى آخر غير المعنى الجسدي"[4]. فإنّه "لا وجود لكلام فلسفي خالص بإطلاق"[5]. ونحـــن لا نســتطيع أن نقابـــل الآخرين إلاّ في أجسادنا. ولذلك فإنّ المطلوب "ليس إيجاد مخرج لحـــل ''إشـــكال الآخر''- بل هو تغيير الإشكال"[6].

1 نفسه، ص 253.
2 نفسه، ص 254.
3 نفسه، ص 396.
4 نفسه، ص 394.
5 نفسه.
6 نفسه، ص 398.

التحقيق 4

ثورة كوبرنيكية في الهوية
أو
جيل دولوز والتفكير بلا صورة

- "ليس من هوية إلاّ وهي مزاحة عن مركزها."

- "كل الهويات مصطنعة، نتجت بوصفها "أثرا" بصريا عن لعبة أعمق هي لعبة الاختلاف والتكرار."

- "ألاّ تكون الهوية أولى، أن توجد بمثابة مبدأ إنما مبدأ ثان، مبدأ صائر، وأن تدور حول المختلف، هذه هي الثورة الكوبرنيكية التي تفتح على الاختلاف إمكانيةَ مفهومه الخاص، بدلا من الاحتفاظ به تحت سيطرة مفهوم سبق وطُرح بوصفه "هو هو" بشكل عام."

جيل دولوز

تقديم:

يتألّف كتاب جيل دولوز **الاختلاف والتكرار**، المترجم عن الفرنسية[1]، من خمسة فصول وتصدير ومقدّمة وخاتمة. وإذا كان التصدير بلا عنوان، فإنّ المقدّمة قد جاءت تحت عنوان يقلب صيغة العنوان الكبير قصداً، هو "التكرار والاختلاف". ونلاحظ أنّ الفصلين الأوّلين قد عملا على ضبط المفهومين الكبيرين هنا: "الاختلاف في ذاته" (الفصل 1) و"التكرار لذاته عينها" (الفصل 2)، ثمّ تلا ذلك ثلاثة فصول قدّم فيها دولوز تصوّراته لوجوه "اللقاء" بين المفهومين

---

1 Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, P.U.F., 1968.
- جيل دولوز، **الاختلاف والتكرار**. ترجمة: د. وفاء شعبان، مراجعة جورج زيناتي (بيروت: : المنظمة العربية للترجمة، 2009).

المذكورين، تحت عناوين طريفة، من طبيعة مركّبة وإشكالية هي تواليا "صورة الفكر" (الفصل 3) و"التوليف المُثلاثي للاختلاف" (الفصل 4) و"التوليف اللامتناظر للحسي" (الفصل 5). أمّا الخاتمة فهي في تناظر مع المقدّمة، حيث حملت عنوانا معاكسا يعيد العنونة الأصلية إلى نصابها، هو "الاختلاف والتكرار".

لكنّ الترجمة العربية قد أثرت محتويات الكتاب بعدد من الأقسام الأخرى، وهي ضرورية في عمل الترجمة، مثل "مقدّمة المترجمة" (ص 7-36)[1] و"ثبت تعريفي" (ص 553-573) و"ثبت للمصطلحات" في مدخلين عربي وفرنسي (ص 575-596) وقائمة "مراجع" (597-609) و"فهرس" للأعلام والمفاهيم (ص 611-621).

ومن المفيد أن نذكّر بأنّ الكتاب هو في أصله الرسالة الكبرى من الدكتوراه التي ناقشها دولوز سنة 1968، أمّا الصغرى فقد كانت تحت عنوان **سبينوزا ومشكل التعبير**. وهو يقع في مسيرة أعماله في آخر المرحلة الأولى التي تنتهي مع كتاب **منطق المعنى** (1969). وهي مرحلة بدأها دولوز بتأليف عدد من الكتب في تاريخ الفلسفة (حول هيوم ونيتشه وبرغسون وكانط..)، ولكن بطريقة طريفة تماما حيث أنّ كلّ فيلسوف يدرسه إنّما يقدّمه بوصفه تجربة فريدة أو فرادة مخصوصة ينبغي التعرّف عليها على حدة وليس كلحظة في تاريخ كلي لهوية المفهوم بعامة كما كان يحلو لهيغل أن يفعل. كأنّ تلك الكتب في تاريخ الفلسفة قد كانت ورشة تحضيرية من أجل كتابة نص **الاختلاف والتكرار**، كمساهمة شخصية في التفلسف بما هو كذلك.

وبعامة يمكن تنزيل هذا الكتاب بوصفه أحد العناوين الكبرى لما سُمّي "فلسفة الاختلاف" - وهو مصطلح ورد تحت قلمَ دولوز في هذا الكتاب (صص 90، 95، 100، 102، 104، 394، 449، 462، 546)-، وينسحب بوجوه مختلفة على أعمال كتّاب فرنسيين آخرين من نفس الفترة، مثل دريدا وفوكو وألتوسير وليوتار... وهي كتابات يمكننا اليوم دون مجازفة كبيرة أن نقرأها باعتبارها قد قامت في سرّها على مناهضة هيمنة مبدأ الهوية على العقل الغربي.

---

1 تأتي جميع الإحالات على الكتاب في صلب النص.

وليس ذلك من أجل فكر بلا هوية بل فقط من أجل القيام بما سماه دولوز "ثـورة كوبرنيكية" (ص 115) في فهم الهوية: بدلا من ردّ كلّ اختلاف إلى رحم هووي، علينا ردّ الهوية نفسها إلى رحم الاختلاف.

ولكن نظرا لضخامة الكتاب وتعقّد مساراته وتعرّجاته وطول نَفَسه، من جهة، ومحدودية الحيّز المخصّص لمراجعة كتاب والحضّ على قراءته، - فنحن سنكتفي في هذا العرض باستكشاف بعض مضامين الكتاب ومسائله الأساسية ووصف خصوصية منهجه، ثمّ نختم ذلك ببعض الملاحظات التقنية على الترجمة العربية للكتاب.

1) اختلاف بلا مفهوم وتكرار بلا تمثيل أو نحو ثورة كوبرنيكية في فهم الهوية

يقرّ دولوز منذ تصدير الكتاب بأنّ الموضوع المعالج إنّما "ينتمي.. بشكل واضح إلى عصرنا" (ص 37). وتشير "نحن" في عبارة "عصرنا" إلى جملة من الملامح جمّعها دولوز في: توجّه هيدغر نحو فلسفة في "الاختلاف الأنطولوجي"؛ واستثمار البنيوية للـ "سمات التفاضلية"؛ واعتماد الرواية المعاصرة على فنّيات "الاختلاف والتكرار"؛ وأخيرا اكتشاف عدّة ميادين لقدرات التكرار في اللاوعي واللغة والفن (ص 37-38)؛ وهي ملامح لم يجد لها دولوز شعارا يعبّر عنها أفضل من عبارة "هيغلية مضادة معمّمة" بمقتضاها يحلّ الاختلاف والتكرار محلّ الهوهو والسلبي ومحلّ الهوية والتناقض (ص 38).

إنّ نقطة البداية في بحث دولوز هنا هي طريقة معيّنة في التأريخ لمولد الفكر الحديث هي التي أملت عليه مهمّة فلسفية بعينها، لعلّ أعلى أسمائها هو "فلسفة الاختلاف".

قال: "إنّ الفكر الحديث وُلد من إخفاق التمثّل، كما من ضياع الهويات، ومن اكتشاف كل القوى التي تعمل تحت تمثّل الـ "الهو هو" المتطابق. العالم الحديث هو عالم المظاهر الخداعة (simulacres). لا يبقى الإنسان فيه مع الله، كما لا تبقى هويةُ الذات الفاعلة مع هوية الجوهر. وليست كل الهويات سوى مصطنعة، نتجت بوصفها ''أثرا'' بصريا عن لعبة أعمق هي لعبة الاختلاف والتكرار. نريد أن نفكّر الاختلافَ في ذاته وصلةَ المختلف بالمختلف، بشكل

مستقل عن أشكال التمثّل التي تعيدهما إلى الـ "عينه" وتجعلهما يمرّان بالسلبي." (نفسه).

ما يريده دولوز هو رصد لعبة الاختلاف والتكرار التي تعمل من وراء كلّ حجاب هووي، مهما كانت الطرق التي يلجأ إليها لتمثيل نفسه، أعني للانتصار المصطنع على تكثّره العميق وكأنّه مجرّد تناقض مؤقت وتحت السيطرة. إذْ تنزع كلّ هوية إلى حصر اختلافها مع نفسها في خانة السلبي الذي يمكن دوما التخلّص منه باسم ضرب أعلى من التطابق أو التماهي، يأتي في آخر المطاف لتأمين ضروب مخصوصة من التوحيد الزائف لشتات أنفسنا.

والحال أنّ "حياتنا الحديثة" قائمة أساسا على أنماط متكثّرة من التكرارات والاختلافات، "خارجنا وفينا"، حيث أنّ "مهمة الحياة هي جعل كلّ التكرارات تتعايش في فضاء يتوزّع فيه الاختلاف" (ص 39) الذي لا يمكن لأيّ مكر هووي أن يدجّنه.

بذلك يكمن وجه الصعوبة في التفكير في الاختلاف ولكن ليس بوصفه ضربا محتشما من "اللاّ-هوية" أو ضربا من الهوية المفقودة أو المنفية أو المغتربة أو المتناقضة مع نفسها. إنّ المطلوب هو التفكير في "الاختلاف في ذاته" (ص 38) وليس بالنسبة إلى أيّ هوية معطاة. كلّ اختلاف يواصل الخضوع لمنطق هووي ما، هو ليس اختلافا وإنما ضربا متنكّرا من السلب. ولذلك فإنّ كتاب دولوز يحرّكه منزعان كبيران:

أوّلا - تطوير مفهوم عن الاختلاف لا يحتاج في عمله إلى أيّ ضرب من "النفي"؛ اختلاف لن يبلغ أبدا إلى حدّ التناقض ومن ثمّة لا يمكن لأيّة جدلية أن تزعم حلّه أو تدّعي تجاوزه.

ثانيا- بلورة معنى للتكرار ينفذ إلى ذلك النوع من التكرارات الخفية "حيث يتخفى وينتقل ''تفاضليّ'' ما" (ص 39).

كيف برّر دولوز هذا الربط بين البحث عن "اختلاف بلا نفي" والتنقيب عن "تكرار مخبّأ" حيث يختفي تفاضليّ ما؟

قال: "يلتقي هذان البحثان عفوياً، لأنه بدا لنا أنّ مفاهيم ''الاختلاف المحض'' و''التكرار المعقد'' هذه تجتمع وتختلط في كلّ المناسبات" (نفسه).

ولكن ما الذي منعنا دوما من الإبصار بهذا الاختلاف في ذاته أو هذا التكرار الخفيّ الذين يشكّلان الوتيرة الأخصّ للحياة الحديثة؟ - إنّه الهاجس الهووي الذي يعوّل دوما على فشل "الاختلافات المحضة" في التحرر من سلطة "الهوهـــو" أو في "الاستقلال عن السلبـــي" (نفسه)، وذلك يعني أنّه يعوّل على فشل الاختلاف في تكرار نفسه بلا أيّة وساطات خارجية. وشعار كلّ هوية تكره الاختلاف في ذاتـــه هو "نحن مختلفون ولكننا لسنا متعارضين" (ص 40). والحقيقة هي أنّها تراهن على بقاء الاختلاف مجرّد "مشكلة" قابلة للحلّ أي قابلة للعودة إلى القطيـــع الهـــووي، حيث "لا شيء إلاّ اختلافات قابلة للتوفيق والتآلف بعيدا عن الصراعات الداميـــة" (ص 39-40).

وفي المقابل فإنّ ما تراهن عليه الفلسفة هو أن "تبلغ المشكلات درجة الإيجابية التي تخصّها"، وأن ينقلب الاختلاف إلى "موضوع تأكيد": عندئذ لا يمكـــن لأيّـــة "نفس جميلة"، لا تزال تعوّل على "الإرادة الطيبة"، أن تصمد أمام قوة التدمير الذي تخرج من رحم المشكلات التي تنتج الاختلاف وتحوّله إلى قوة تدمير. **الإشـــكالي والتفاضلي** هما قوّتا الاختلاف الذيْن لا يمكن لأيّة "نفس جميلة" أو إرادة طيبـــة أن تدجّنهما. وعلينا أن نميّز بين صراعات هووية تعتاش على السلبـــي وتراهن علـــى رغبة المصالحة التي تحرّك كلّ اختلاف زائف أو جزئي، وبين صراعات تفاضلية تنبع من القدرة على احتمال المشاكل ولكن بخاصة على احتراف الفكر بوصفه ضـــربا طريفا من "العداء" (ص 40) لكلّ ما هو محتاج إلى مصالحة هووية مع نفسه.

- يميّز دولوز بين التكرار والعمومية، بين ما يتكرّر وبين مـــا هـــو "عـــام" (ص 45). ولكن بأيّ معنى؟ - هو ينطلق من قولة أرسطية قديمة: لا علم إلاّ بما هو عام أو كلّي. والعام شيء يُفهَم عادةً بوصفه ما يمكن أن يتكرر في مجموعة كـــبيرة من الأفراد. لكنّ دولوز يعترض على هذه العادة القديمة في تفسير العام بوصفه مـــا يتكرر في أشياء عديدة. ما يتكرّر ليس العام، وذلك لأنّ التكرار ليس مجرّد تشـــابه بين أشياء كثيرة تتكرر. إنّه يقع على صعيد آخر.

ينطوي التكرار حسب دولوز على معنى يصبح فيه العام نفسه شيئا خاصا. إنّ ما يتكرر حقّا ليس العام بل "ما لا يمكن استبداله" (نفسه). ما يتكرر حقا هو فريد من نوعه. كيف ذلك؟

مثلا: "ليس من إمكانية لمبادلة أنفسنا" (ص 46). ما يمكن تبادله هو عمومية ما أي علاقة تشابه تربط بين أشياء جزئية لا وجود لأيّ فرق بينها. ولذلك يمكن تبادلها دونما حرج يُذكر. لكنّ التكرار كإمكانية عميقة لأنفسنا أو للأشياء المتحركة من حولنا، داخلنا وخارجنا معا، ليس موضوعا للمبادلة، بل هو أقرب ما يكون حسب دولوز إلى "السرقة والعطاء" (نفسه). نحن نعطي أو نسرق ما لا يمكن استبداله. ثمة "اختلاف اقتصادي" علينا الإبصار به، اختلاف بين "العمومية، بما هي عمومية الجزئي، والتكرار بما هو كلية الفريد" (نفسه). ويأتي دولوز بمثال جميل عن هذا الاختلاف: "الرأس هو عضو التبادلات، غير أنّ القلب هو العضو العاشق للتكرار" (نفسه).

كلّ قانون إنّما يستمدّ نظامه من عمومية ما أو من نوع ما من العمومية؛ ولذلك فمن يخضع للقوانين باستمرار هو لا يكرر شيئا؛ بل القانون يجعل التكرار مستحيلا، ذلك بأن القانون هو "شكل فارغ للاختلاف" (ص 47). الخاضعون عاجزون عن التكرار، لأنّهم تعودوا أن يفرغوا أنفسهم من القدرة على تغيير أنفسهم. ولذلك "إذا كان التكرار ممكنا، فإنه يخص المعجزة أكثر مما يخص القانون. هو ضد القانون، ضد الشكل المشابه والمضمون المعادل للقانون" (ص 48). من يكرر نفسه يصبح فريدا، لأنّه يفتح نفسه على "واقع أعمق وأكثر فنّية" (نفسه). وذلك يعني يكفّ عن أن يكون مجرّد "عادة" أي كائنا "أخلاقيا". إذ أنّ "الأخلاقي أساسا هو شكل العادة" (ص 51). ولذلك " لم تشكّل العادةُ إطلاقا تكرارا حقيقيا" (نفسه).

كل تكرار هو ضد قانون ما. تمرّد عليه إمّا بـ "التوقّف التام عن العمل" أو بالخضوع له بشكل "ساخر ومازوشي". الأوّل دعابة والثاني "تهكم". وهما شكلان من التكرار المحض. إنّ التكرار "بطبيعته انتهاك واستثناء ويُظهر دوما فرادةً ضد الأشخاص الخاضعين للقانون" (ص 52).

وقد وجد دولوز في ثلاثية كيركغارد ونيتشه وبيغي (Péguy)، أي في ثلاثية القسيس البروتستانتي والمسيح الدجال والكاثوليكي، أبرز ورشات العمل على فكر التكرار بوصفه "المقولة الأساسية لفلسفة المستقبل" (ص 53). مع هؤلاء أصبح التكرار "حرية ومهمة للحرية" و"موضوع الإرادة نفسه": لا نريد إلاّ ما يمكننا

تكراره. إنّ التكرار هو ما سينقذنا من التكرار "الآخر" (نفسه). ولـذلك لـيس التكرار ظاهرة طبيعية. لا "التكرار الجمالي" لدى كيركغارد ولا "العود الأبـدي" لدى نيتشه هو تكرار للقانون الطبيعي. إذ ثمة شيء "خصوصي" في التكرار لا يمكن لأيّ قانون سبره. ويدعونا دولوز إلى التعـرف علـى الفاصـل بـين "المفكـر الخصوصي.. حامل التكرار" (نيتشه، كيركغارد) و"الأستاذ العمـومي، دكتـور القانون"، دكتور العمومية (كانط، هيغل..) (ص 55).

التكرار الحقيقي هو التكرار المداعب أو المتهكم: أن نكرر ما نريد. إذ "يقول العود الأبدي: أيّا كان ما تريده، أرده بطريقة إنّك تريد أيضـا العـود الأبـدي" (ص 56). لا فرق بين أيّوب وإبراهيم: بين من يسخر من القانون ومن يخضع لـه بتهكّم، إذا كان القصد هو تكرار القانون على صعيد آخر، على نحو يـؤدي إلى اختراع فرادة خاصة (ص 55).

كذلك ليس التكرار من خصوصيات الذاكرة بل هو قـدرة طريفـة علـى النسيان (ص 56). وإذا كانت كلّ ذاكرة تحتاج دوما إلى عادات معيّنة، إلى "أنـا" صغيرة يحدوها الطمع في العثور على علاقة "عامة" بهوية ما تخلّصها مـن التكـرار الزائف للجزئيات، فإنّ النسيان قوة تكرار خلاّقة لأنّها لا تكرّر إلاّ ما تريد أي ما تنتخب وتنتقي من أشكال الإرادة ومن أشكال الاقتدار. "في التكرار وبـالتكرار يصبح النسيان قدرة إيجابية، ويصبح اللاوعي لاوعياً أعلى إيجابيا" (نفسه).

هنا يقدّم دولوز تخريجا طريفا لفكرة العود الأبدي بوصـفه يفتـرض نوعـا مخصوصا من التكرار الإيجابـي: إنّ صيرورة العالم قائمة على عود أبـدي لمعـنى معيّن للإرادة، لكنّ هذا لا يحدث إلاّ بقدر ما ننسى ما نريد، أي بقدر مـا نختـار نسياننا ونمارسه بوصفه قوة تكرار حرة، أي خلاّقة للمستطاع الخاص بنا. في كل لحظة يعود شيء ما من إرادتنا إلى العالم، هو بالتحديد قدرتنا الخاصة على اختيـار أنفسنا كإمكانية إيجابية محضة صنعناها من لحم أنفسنا، ولم نرثها مـن أيّ جهـة كسولة. وبقدر ما يكون العود أبديا أي حرا، يكون تكرارنا لأنفسنا فريـدا مـن نوعه.

بذلك ليس نقد الذاكرة أو نقد الهوية لدى دولوز موقفا عدميا بلا أفق. بـل ثمّة "هوية" عُلينا أو إيجابية، لكنّنا لا نفلح في احتمالها من الداخل إلاّ مـتى أقـدمنا

على تكرار أنفسنا بشكل مختلف، - مختلف تعني هنا تمّ انتقاؤه من خلال أبديّة خاصة هي حريتنا كشكل أعلى من الانتماء إلى إرادتنا، حيث لا نسمح لأنفسنا بأن نكرّر أيّ شيء نخجل من أن يكون جزءاً من ماهيتنا. (ص 57). تلك هي "الهوية المباشرة للعود الأبدي والإنسان الأعلى" (نفسه).

إنّ نكتة الصعوبة تكمن هنا في محاولة دولوز الجمع بين اكتشافين كبيرين متباينين لموضوعة التكرار: من جهة، ما يسميه "فكرة نيتشه الكبيرة" أي "تأسيس التكرار في العود الأبدي في وقت واحد على موت الله وتحلل الأنا" (ص 63)؛ ومن جهة، ما يعتبره شيئا "جديدا" تماما تحت قلم كيركغارد، ألا وهو أنّه قد ساهم مع نيتشه في ابتكار الفلسفة "معادلا عجيبا للمسرح" بل في تأسيس "مسرح المستقبل" (ص 58) على موضوعة التكرار. كيف أمكنه أن يفكّر في نفس الوقت بتكرار "ديونيزوس زرادشت" على "مسرح عدم الإيمان" (نيتشه) وتكرار "إله إبراهيم" على "مسرح الإيمان" (كيركغارد)؟ بين تكرار "العود الأبدي" و"التكرار الجمالي"؟

لا يهتمّ دولوز بكلّ وجوه "الاختلافات" بين تكرار نيتشه وتكرار كيركغارد، رغم إقراره بها (ص 58، 62). لكنّه يكتفي باستنتاج طوبيقي. قال: "يكفينا أننا وجدنا التأكيد المسرحي لاختلاف لا يُختزَل بين العمومية والتكرار" (ص 63).

هنا يكشف لنا دولوز عن الرهان الكبير الذي يحرّك رصده لموضوعة التكرار لدى كل من كيركغارد ونيتشه: العثور على المسرح المناسب لتخريج مسألة الاختلاف بوصفها الغرض العميق للكتاب.

إنّ فشل التمثيل في فهم التكرار هو في واقع الأمر فشل يشير إلى فشل أكثر خطورة: إنّه الفشل في فهم الاختلاف المحض. إنّ جهاز التمثيل من ذاكرة وتفكّر ووعي وأنا متطابق مع ذاته وموضوع ومحمول وتعارض وتشابه وهوية... هو جهاز لا يستطيع أن يرى من معنى الاختلاف إلاّ "الاختلاف المفهومي" أي مجرد "تفصيل التمثل كوسيط" بين متعارضين(ص 64). وفي نهاية المطاف نكتشف أنّ التمثّل لا يفلح في فهم الاختلاف إلاّ بقدر ما يشوّهه ويحوّل إلى مجرّد "تشابه"، أي إلى شيء يمكن "تجميده بشكل اصطناعي"، إلى مجرّد فرق "منطقي" (ص 65) أو "قدرة منطقية للمفهوم" (ص 66).

ما لا يفهمه التمثيل من الاختلاف هو أنّه وليد ضرب عميق من التكرار الانتقائي لشيء متعدد لا يمكن لأيّ جهاز هووي أن يستوعبه. ثمّة قسوة في التكرار لا يستطيع أيّ تمثيل أن يحتملها، أي أن يجمّدها في "مفهوم" واحد ووحيد. وطرافة دولوز تكمن في حرصه على إعادة مسألة الاختلاف إلى حضن مسرح التكرار الخفي الذي يسري تحت عقولنا بشكل سردابي لا يُسبر غوره. عندئذ نكتشف بجلاء أنّ التمثيل الذي قامت عليه الفلسفة أي جهاز تجميد الكينونة في مفاهيم موحّدة وهووية، هو عاجز بطبعه عن فكّ طلسم الاختلاف وذلك لأنّه عاجز قبل ذلك عن الوقوف على حقيقة التكرار العميق لصيرورة الأشياء فينا وخارجنا. وإنّ فشل التمثيل يكمن في أنّه لا يستطيع أن يحتضن الاختلاف إلاّ مشوّها (ص 65) ولا يمكنه أن يحتمل التكرار إلاّ مرغما أي في شكل عودة متكررة للأشياء ''عينها'' (ص 66). "المفهوم هو الـ ''عينه''" الذي يعود دونما أيّ قدرة على الاختلاف (ص 67).

لذلك فإنّ ما يدافع عنه دولوز هو ضرورة "أن نعترف بوجود اختلافات ليست مفهومية" (نفسه). وذلك يعني أن نفهم كينونة أيّ كائن بوصفها "بيئة للتكرار" (ص 67–68) كما فعل كانط مع المكان والزمان. وها هي أطروحة دولوز: إنّ التكرار "اختلاف بلا مفهوم" (ص 68)، لكنّ ذلك لا يعني أنّه بلا حقيقة، بل فقط أنّه "يتهرّب من الاختلاف المفهومي" (نفسه) أو لا يريد أن يُختزَل في مجرّد تعارضات منطقية خاوية، لا قوام لها إلاّ الصدى الهووي الذي يعبرها.

غرض دولوز إذن هو إعادة الاختلاف إلى كينونة كلّ شيء واستعادة التكرار من كلّ العودات الزائفة، وبخاصة تلك التي تتسلّح بالمنطق، أي بهيكل يريد أن يفكّر، أي أن يختلف، ولكن بلا ذاكرة، أي يرتدّ إلى ضرب من الطبيعة. لكنّ التكرار هو "لا وعي" كل ما يتمثّل نفسه وفق هوية لا يملكها. وها هي المفارقة التي يدرّبنا دولوز على المشي في نورها الخافت: نحن "نكرّر ماضينا كلّما قلّصنا من إعادة تذكّره" (ص 69). بأيّ معنى؟

كلّ تذكّر يميل إلى الانقلاب إلى قالب هووي جاهز لأنفسنا، ومن ثمّ هو يمنعنا سلفا من أيّ لقاء مباشر وحرّ بإمكانيات أنفسنا العميقة، تلك التي لم تقع في قبضة التمثيل. وليس التمثيل غير وسيلة الذاكرة المتعبة، الوسيلة السيئة، لنسيان

نفسها من خلال نمط ميّت من تذكّر الماضي. لذلك فإنّ أخذ التكرار مأخذ الجدّ بوصفه نمط تحرّر داخلي لذاكرة في صحة جيّدة هو ما يقترحه دولوز. لكن التكرار ليس غاية في ذاته، إنّ الغرض البعيد هو استرجاع القدرة الفذة على الاختلاف المحض، ذاك الذي لا يمكن لأيّ هوية إلاّ أن تعمل عنده دون أن تستطيع أبدا أن تتمثّله أي أن تحوّله إلى جهاز تمثيل بلا ذاكرة خاصة.

وعلينا أن ننتبه إلى أنّ دولوز يميل إلى فهم "الهوية" بوصفها مشتقة من معنى "الهوهو" الميتافيزيقي. وهو يستعمله في نوع من التوازي مع الـ "عينه" في التمثيل (ص 71). تخفي كل هوية حنينا إلى ماهية ما. ولم يفعل المفهوم بالمعنى الأفلاطوني غير خدمة هذا النوع من الهوية. ولهذا يقترح دولوز أن نبحث عن اختلاف بلا مفهوم أو بلا نفي، أي عن اختلاف لا يحتاج إلى التوكّل على هواجس هووية لم تشف من الحنين إلى الهوهو أو إلى الماهيات المعطاة سلفا.

ليس الاختلاف مجرّد تنفيس لكبت ما. بل هو ضرب من اللاوعي الذي هو وحده ما يمكن أن يمدّ حرية ما بقدرها على تكرار نفسها بكل مرح. إذ يدين التكرار بوجوده لعدم ما: عدم تذكّر، عدم وعي، عدم معرفة،... والقصد هو الكفّ عن تأسيس الأشياء على "شكل الهوية" (نفسه) لأنّ كلّ هوية تطمع بطبعها إلى الانقلاب إلى "اختلاف مفهومي" أي مجمّد أو سجين ذاكرة لم تعد قادرة على تذكّر نفسها. ووراء كلّ مصالحة مع النفس، ثمّة رغبة ما في التضحية بالتكرار. يتحوّل التكرار إلى "تسوية" كما مع فرويد (ص 72-73). والحال أنّ التكرار قد لا يجد تأكيده الأكبر إلاّ في غريزة الموت، التكرار الخام والعاري (ص 72).

إنّ القصد هو فضح فكرة تكرار "الأصول" مهما كان نوعها. إذ "لا وجود لحدّ أوّل يتكرر، بل إنّ حبّنا البنوي للأمّ يكرر أشكالَ حبّ أخرى لبالغين نحو نساء أخريات" (ص 73). نحن لا نكون أنفسنا إلاّ بقدر ما نكرّر أنفسنا ولكن ليس كأصول وحيدة عنّا. نحن لسنا مصادر أنفسنا. بل تكرارات لتكرارات لا نملك قدرها. ولهذا تحديدا نحن مشاريع اختلاف محضة، سوف تعمل كلّ مؤسسة هووية، أكانت في عقولنا أو في لغاتنا أو في دولنا أو في آلهتنا، على تحويلها إلى صيغ تمثيلية لشخصية تقع علينا أو تأتي من داخلنا، ولكن لا تثبتنا. وذلك أنّ كلّ هوية هي قناع شخصي لأشخاص مصنوعين من أنماط تشخص موروثة عن آخرين

مرّوا بنفس التجربة: تجربة القناع. ولكن "لا تغطي الأقنعة شيئا باستثناء أقنعة أخرى" (نفسه).

هنا يستنتج دولوز أنّ التكرار هو أمر "رمزي أساسا، والرمز أي المظهر الخداع هو حرفية التكرار عينه." (ص 74). هذا يعني أنّنا لا نكرر ما نعرفه أو نعي به. وحدها الهوية تظن أنّ ما يتكرر لا يمسّ جوهرها. أو هي في مأمن من أيّ اختلاف محض. لكنّ دولوز ينبّه إلى أنّ كلّ تكرار هو في واقع الأمر "يخدم كغطاء لتكرار أعمق... حيث تتغذى الأدوار والأقنعة من غريزة الموت" (نفسه). الموت بوصفه ما لا يُمثّل. ولذلك هو تكرار عار أو خام. ضدّ فرويد الذي يقول: "نكرر لأننا نكبت" (ص 72) يقول دولوز: أنا "لا أكرر لأني أكبت. أكبت لأني أكرر وأنسى لأني أكرر." (ص 75). لا يُعاش إيروس إلاّ مكرَّرا. الحب تكرار عار لما لا يُمثَّل.

من أجل ذلك "ليس فعل الوعي أمرا مهما" (ص 76). فلا أحد يمثّل نفسه حقا. لا يكفي أن نتذكّر كما لا يكفي أن ننسى: "لا تشفينا الذاكرة كما لا يمرّضنا النسيان" (نفسه)؛ بل المشكل هو في مدى قدرتنا على "رحلة في عمق التكرار" (نفسه)، أي في عمق الحياة التي تعبرنا ونعبرها دون أن ينتمي أحدنا إلى الآخر ضرورةً، أي بشكل هووي ومن خلال أجهزة تمثيل مستقرة لدى أهلها. إنّ الأهمّ ليس الدفاع عن هذه الهوية أو تلك، لأنّ النقاش الهووي هو بطبعه نقاش تمثيلي. ومن ثمّ يدين بكلّ وجوده إلى مفهوم محمّد عن الوعي. إنّ الأهمّ هو فقط "تأصيل الأدوار وانتقاء الأقنعة" (ص 77)، كأقصى محاولة لاحتمال غريزة الموت ولكن مع التحرر منها بواسطة التكرار الذي يحرص على ألاّ يزيّف بواسطة "عمومية" ما: إذ لا أحد يموت بشكل "عام". ولذلك ثمة بين الموت الخاص (دون أن يكون شخصيا بالضرورة) وبين الحرية من الهواجس التمثيلية للهويات رابطة سابقة هي وحدها ما يمكن أن يجعل التكرار "مبدأ أصليا إيجابيا... يختلط فيه الرعب بشكل دقيق بحركة الانتقاء والحرية" (نفسه).

لذلك ينبغي التمييز بشدة بين تكرار "يحيل إلى مفهوم بعينه، ولا يحفظ سوى اختلاف خارجي بين نسخ عادية لهيئة ما" وبين "تكرار اختلاف داخلي، يضمّه في كل لحظة من لحظاته، وينقله من نقطة بارزة إلى أخرى" (ص 79). وحيثما لا يجد

السلبـــي موضعا، "تنسج المخلوقات تكرارها" (ص 81) أي اختلافها الخاص عن التكرار الخارجي والزائف الذي تعيّنه لها هوية ما.

إنّ الناس مثل "القوافي" يتكرّرون في إيقاع لا يمكن لأي مفهوم أن يستبقه أي لا يمكن لأيّ سلطة هووية أن تجمّده. وثمّة "تكرار يكبّل وتكرار يخلّص- يخلّص في البداية من التكرار الذي يكبّل" (نفسه). لكنّ الذي يتكرر كالقوافي عليه أن يتكلّم "لغة فجْرية" (ص 82) تعرف الطريق إلى فضائها الخاص بلا أيّ إملاء هووي. علينا المحافظة على الفرق بين "حركة السابح وحركة الموجة" (ص 83) والفرق بين مـــن يقول "اعمل مثلي" والذي يقول "اعمل معي" (نفسه).

طرافة التكرار العميق أن لا نكرّر شيئا بعينـــه؛ بـــل أن نـــدخل في "فضـــاء تكراري" (ص 84) حيث يمكن لعدد لا يُحصى من "الآخرين" أن يكـــرروا، أي يختلفوا عنّا من جهة ما يفعلون معنا وليس مثلنا. هنا لا يعني "التعلم" من الآخـــرين أكثر من "تكوين فضاء للقاء" (نفسه) حيث يصبح كل شيء علامة، أي "ضـــائعا في البعيد ويضربنا بشدة السوط" سوط "المسافة الصحيحة" التي تجعـــل "التكـــرار المحرّر" (نفسه) ممكنا.

هذا الحديث عن الحرية في قلب التكرار كضرب من "العود الأبدي" الخـــاص هو أمر مثير هنا. إذ حيثما يكون حديث عن حريتنا لا يمكن الاستغناء عن تصـــوّر ما لأنفسنا أو لنمط أنفسنا. ولا يشذّ دولوز عن القاعدة: إنّه لا يعلي مـــن شـــأن التكرار أو الاختلاف من أجل استكمال جهد المضادين للحداثة للقضـــاء علـــى نموذج "الذات". بل فقط إنّ دولوز مثل نيتشه أو هيدغر أو فرويد هـــو يريـــد أن يكتب تاريخ الوعي الحديث على ظهره. إنّ الكتابة على ظهر الوعي هي الـــتفكير من داخل غيهب "اللاوعي" كورشة داخلية وحميمة لأنفسنا العميقة، تلـــك الـــتي تقوم كلّ ذات تمثيلية على طمسها وتعويضها بجهاز الوعي. ولذلك "علينا أن نميّـــز ذاتاً سرية تتكرر من خلالها، ذات التكرار الحقيقية. يجب أن نفكر التكرارَ في صيغة الضمير، وأن نجد ذات (le Soi) التكرار والفرادة في ما يتكرر" (نفسه).

ليس التكرار حالة خارجية تقع علـــى أجســـامنا كضـــرب مـــن الكســـل الانطولوجي، بل هو دوما تكرار في صيغة ضمير المتكلم. وذلك "لأنّه لا وجـــود لتكرار من غير مكرِّر" (نفسه).

لكن حذار أن نحكم على دولوز بأنّه لا يزال سجين براديغم الذات أو الوعي، كما يطيب لمتفلسفة المنعرج الألسني أن يصنّفوا الفلاسفة منذ نيتشه. إنّ ما يقترحه دولوز هو تحديدا أن نستعيض عن التمييز بين "الذات والموضوع" بتمييز آخر أكثر قربا من المشاكل التي طرحتها الحياة الحديثة، ألا وهو "التمييز بين شكلين من التكرار" (نفسه). تكرار زائف لأنّه يعمل خادما لجهاز الوعي الذي لا يعرف من علاقة باللاوعي إلاّ التمثيل أي صناعة الهوية بواسطة المفاهيم الجامدة، وتكرار يسمه دولوز عديد المرات بأنّه "اختلاف بلا مفهوم" (ص 84-85).

"بلا مفهوم" تعني هنا بلا ردّ هووي إلى "هو هو" جاهز وسابق. بلا مفهوم أي "غيري" و"لا متجانس" و"تأكيدي" و"دينامي" و"اشتدادي" و"بارز وفريد" و"عامودي" و"مغلّف ويجب تفسيره" و"لامتساو ولا مشترك" و"روحي بل في الطبيعة وفي التراب" و"يمتلك سرّ ميتاتنا وحيواتنا وتكبيلاتنا وتحريراتنا" و"متقنّع" و"متخفّ" (ص 85) و"يجري إفرازه كالصَدَفة" (ص 87).

وحسب دولوز فإنّ "خطأ فلسفة الاختلاف من أرسطو إلى هيغل مرورا بلابنيتز أنّها خلطت مفهوم الاختلاف بمجرد اختلاف مفهومي" (ص 90). بذلك صارت المهمّة الموجبة لبحث دولوز واضحة: ما هو الاختلاف الذي "لا يُختزل" في مفهوم من فرط أنّه "فرادة" تطالب بأن تكون "فكرة" حرة؟ وبما أنّ الفريد هو وحده القادر على التحرر من ربقة التمثيل والتدرب على "تكرار حقيقي" للفريد، فإن علينا أن نسأل: "ما هي ماهية التكرار التي لا تُختزل إلى اختلاف بلا مفهوم"؟ (ص 90-91)

ثمة "لقاء" (ص 91) لا يمكن أن يطرح منذ البداية بل علينا أن نفاجئه متلبّسا بالاختلاف منغمسا في فضاء التكرار بكل ما أوتي من فرادة أي من قدرة على "الفكرة"، فيما أبعد من كلّ تمثّلات "المفهوم".

- ليس الاختلاف معطى جاهزا مثل الهوية. لكنّ خطر كلّ هوية أنّها سريعا ما تنقلب إلى "هوّة بلا تمييز"، إلى "حيوان لا متعيّن" (ص 93) ولذلك فإنّ الاختلاف هو فقط ما يعيّن، أي ما يخرج من "القعر إلى السطح" دون أن يحتاج إلى أيّة وساطة مع شبيه ما. لا معنى إذن لتعيين الاختلاف "بين" شيئين: الاختلاف فعل محض فريد و"وحيد الجانب". إنّ "ما يتميّز عنه لا يتميّز عنه" (نفسه). ولذلك

ينطوي الاختلاف على شيء من "القسوة العنيفة" (ص 94). القسوة هي التي تعيّن ولكن بلا هوية، "مرآة حيث يتفكك الوجه البشـري" وتظهـر "المسـوخ"، أي الاختلافات "الملعونة". يبدو الاختلاف لأوّل وهلة بوصـفه "إنتاجـا للمسـوخ" ولذلك ظلّ في كل مكان شيئا "ملعونا". وحسب دولوز "لا يجب أن نندهش مـن أن يبدو الاختلاف ملعونا، ومن أن يكون الغلطة أو الخطيئة، هيئة الشر المحكـوم عليها بالتكفير" (ص 95).

يشير الاختلاف إلى خانة اللا-متعيّن وعلى ذلك فهو نمط القسـوة الوحيـد القادر على إنتاج "التعيينات". نمط القسوة الذي يحاول جهاز التمثّل (الـذي بـنى عليه الوعي الكلاسيكي تصوّره لنفسه) أن يلغيه أو على الأقلّ أن يحدّ من غموضه وتوحّشه، من خلال أربع حيل رئيسية يستعملها التمثيل لإخضـاع الاخـتلاف لسلطة "التفكّر": "هوية المفهوم وتعارض المحمولات وتماثل الحكم وتشابه الإدراك" (ص 105). والخطة العامة هي: "إنقاذ الاختلاف بتمثّله" (ص 96) أي بتحويله إلى "مفهوم" يمكن للتمثيل أن يستخدمه استخداما "هوويا". حينئذ يُخيَّر الاختلاف بين الإقصاء وبين أن "يخرج من كهفه ويتوقف عن أن يكون مسـخا" (نفسـه). إنّ فلسفة التمثيل بما هي في الأساس فلسفة هوية هي "لقاء سيء" (نفسه) بالاختلاف لأنّها لا تستطيع احتماله إلاّ حين يقبل الانحطاط إلى مجرد "تعارض" يمكن للتفكّـر حلّه. فإذا امتنع عن ذلك لحقته "لعنة" الهوية: ألاّ تـرى فيـه سـوى "كارثـة" (ص 105).

من أجل ذلك يقول دولوز: "إنّ انتزاع الاختلاف من حال لعنته هو مشروع فلسفة الاختلاف" (ص 95). ويعني ذلك بالتحديد تحرير الاختلاف من لعبة الهوية التي ستقوده حتما إلى التحلّل في أشكال هووية من اللاّ-هوية من قبيل "التعارض" و"التضاد" و"التناقض". ولذلك علينا أن نحترس من فهم الاختلاف بوصفه مجـرّد فقدان أو غياب أو نفي للهوية. ذلك أنّ ما يدمّر كـلّ ضـرب مـن "فلسـفة الاختلاف" هو "الخلط بين تعيين مفهوم الاختلاف وإدراج الاخـتلاف في هويـة مفهوم لا متعين" (ص 100). علينا أن نكفّ عن الخلط بين أن نفكّر في الاختلاف في ذاته وبين أن نفكّر فيه ضمن منطق الهوية أي في خدمة التمثيل. إنّ كلّ دفـاع عن الاختلاف باسم الهوية هو ضرب سيّء من خداع النفس. إذ ما يلبث "الهوهو"

أن يطلّ برأسه "ضاحكا من تزاحم الأضداد" كما تهكّم المعري ذات يوم. ويبدو أنّ دولوز يتّخذ من "فلسفة الاختلاف" كما طوّرها أرسطو مثلا قويّا على "اللقاء السيّئ" الذي وقع في تاريخ الفلسفة بين الاختلاف والهوية (ص 96-104).

لا يسعى دولوز إلى الدفاع عن حق الاختلاف في أن يكون "كارثة"، أي أن يبقى شيئا لا يمكن لأيّ "تفكّر" أن يدمجه في اللعبة التمثيلية للهوية، - بل أن يلفت نظرنا إلى هذا الاحتمال الآخر: هل يكون الاختلاف كارثة ليس لأنّه ضدّ الهوية بل لأنّه يشهد على وجود "أساس عصيّ لا يُختزَل ويستمرّ بالعمل تحت التوازن الظاهر للتمثل"؟ (ص 105). هو كارثة لأنّه يأتي من منطقة تقع خارج المنطق التمثيلي للهوية.

إنّ الأمر يدعونا إذن إلى التفكير في معنى آخر للهوية نفسها. وعلى كل حال هو معنى لا-تمثيلي بامتياز. كيف ذلك؟

لقد وجد دولوز طريقا إلى هذا المعنى الآخر للهوية في قضية أنطولوجية عثر عليها لدى دنس سكوت (ص 106): إنّ الكينونة تُقال على معنى واحد؛ إنّها لا تبالي بالكائنات الفردية ولا تختلف من واحد إلى آخر. ذلك بأنّ الاختلاف هو تفرّد يقع في نسيج الكائنات فحسب. ربّ قضية صارت مع سبينوزا موضوعا لإثبات محض (ص 114). أمّا مع نيتشه فقد تحوّلت إلى شبه ثورة كوبرنيكية (ص 115).

إنّ القصد الأنطولوجي هو أنّ الكينونة ليست جنساً. ومن ثمّ أنّها هي هي في كل كائن. ليس ثمّة صوتان للكينونة: أحدهما صادق والآخر كاذب. صوت الكينونة واحد لكن الكائنات التي تخاطبها الكينونة هي التي تختلف. كل كائن مختلف لأنّه يأخذ صوت الكينونة على طريقته (ص 107).

ولذلك علينا أن نميّز بين توزيعين للكينونة: من جهة، توزيع التمثيل القائم على "الامتلاك" الحضري للمكان وعلى "التقسيم" بواسطة تعيينات ثابتة؛ ومن جهة، توزيع الكينونة ذات المعنى الواحد في كل كائن، فهو "توزيع بدوي بلا ملكية ولا تسوير وبلا قياس" (ص 108). هنا ينفتح أمامنا حقل اختلاف بكر وطريف: "لا شيء يعود ولا هو ينتمي إلى أحد، إنما كل الأشخاص ينتشرون هنا وهناك، بطريقة تمكنهم من أن يغطوا أوسع ما يمكن من المكان." (نفسه) ولذلك تبدو الكينونة بمثابة "توزيع بدوي وفوضى متوّجة" (ص 110).

من الممكن عندئذ أن نرى إلى الفرق بين "الاختلاف النوعي" الأرسطي وبين الاختلاف الذي يفرّد نفسه ويتأسس على فرادته، من فرط أنّه يسمع صوت الكينونة على طريقته. بذلك يتبين كيف أنّ الاختلاف الحامل لفرادته "سابق في الوجود" على "الاختلافات في الجنس والنوعية" (ص 112).

ولأنّ الاختلاف سابق على أيّ "فرق نوعي" فإنّ الهدف الفلسفي الأساسي لدى دولوز هو قلب العلاقة بين الهوية والاختلاف:

"ألاّ تكون الهوية أولى، أن توجد بمثابة مبدأ إنما مبدأ ثان، مبدأ صائر، وأن تدور حول المختلف، هذه هي الثورة الكوبرنيكية التي تفتح على الاختلاف إمكانيةَ مفهومه الخاص، بدلا من الاحتفاظ به تحت سيطرة مفهوم سبق وطُرح بوصفه ''هو هو'' بشكل عام" (ص 115).

كلّ طرافة كتاب **الاختلاف والتكرار** توجد في هذا الإعلان الرشيق: على الهوية أن تفقد أوّليتها بالنسبة إلى الاختلاف، عليها أن تخضع لما سمّاه كانط ذات مرة "ثورة كوبرنيكية". ولكن ما معنى أن نقوم بثورة كوبرنيكية في فهم الهوية؟

اعتمد دولوز في تخريج هذه المسألة على فكرة "العود الأبدي" كما طرحها نيتشه. ولكن على عكس هيدغر الذي وجد في هذه الفكرة أمارة على بقاء نيتشه سجينا في براديغم الذات الحديثة، حيث تأوّل العود الأبدي بوصفه "عودة للهوهو"، فإنّ دولوز قد أكّد أنّ العود الأبدي "لا يمكن أن يعني عود الهوهو، لأنّه يفترض على العكس من ذلك عالما تتقوّض فيه كلّ الهويات القائمة وتتحلّل" (ص 116). ولكن لنحترس من فكرة تقوّض الهوية، لأنّ ما يتقوّض هو التصوّر التمثيلي للهوية وليس كلّ معنى للهوية.

ذلك بأنّ عودة الأشياء لا تعني سوى الصيرورة، ومن ثمّ يمكن لدولوز أن يقول: "إنّ العودة هي إذا الهوية الوحيدة، انما الهوية بوصفها قدرة ثانية، هوية الاختلاف، الهوهو الذي يقال عن المختلف الذي يدور حول المختلف. وتتعيّن هوية كهذه تنتج عن الاختلاف بما هي ''تكرار''." (نفسه).

ليس ما يصير شيئا هباءً بلا وجود؛ بل هو الشيء "عينه" الذي يصير. هو "عينه" الذي يصير ومن ثمّة هو له "هوية" فريدة من نوعها لأنّها مستمدّة من

اختلاف خاص ومحض. وهكذا "يقوم التكرار في العود الأبدي على التفكير في الـ "عينه" انطلاقا من المختلف." (نفسه).

إنّ الهوية الأصيلة هي انتقاء فريد لاختلاف خاص. ولذلك فإنّ "ما يعود ليس الكلّ أو الـ "عينه" أو الهوية القائمة مسبقا بشكل عام" بل إنّ ما يعود هو "الأشكال القصوى وحدها" و"وحده يعود الحدّ الأقصى" (نفسه) لكل اقتدار. إنّ المطلوب ليس إلحاق الاختلاف بهوية معطاة سلفا، بل "إلحاق الهوهو بالمختلف" (ص 117) ولا يعني ذلك سوى "إنتاج التكرار انطلاقا من الاختلاف وانتقاء الاختلاف انطلاقا من التكرار" (نفسه). إنّ المطلوب هو الكفّ عن تزييف الاختلاف "بإخضاعه للهوية بما هي جنس" (ص 129). "أن نجعل الأشكال القصوى تظهر وتنتشر" (ص 118). "أن تفلت الفرادة الأصيلة من النوع" (ص 120).

وفي مواضع لا تحصى نرى إلى دولوز كيف يخوض صراعا جذريا مع كل مفاعيل "مبدأ الهوية" المتفشية في بنية العقل الغربي بما هو عقل تمثيلي بامتياز. وهو يجد في هيغل الممثّل الشرعي الأكبر للمسخ الميتافيزيقي لمعنى الاختلاف.

كلّ ما عرضه منطق هيغل عن الاختلاف تحت عنوان التناقض هو "مسوخ منطقية في خدمة الهوية" (ص 131). والنتيجة العليا هي الدفاع عن هذه الدعوى: "إنّ الاختلاف هو السلبية" (نفسه). لكنّ هذا "ليس صحيحا إلاّ حين يكون الاختلاف قد سبق ووُضع على الطريق، على خيط مشدود بالهوية." (نفسه). مع هيغل "يبقى الاختلاف خاضعا للهوية، ومختزَلا في السلبي، ومحتجزا في التشابه وفي التماثل" (نفسه).

إنّ على الفلسفة إذن أن تبحث عن الاختلاف الآخر أو عن "الاختلاف في ذاته" أي الاختلاف كما يمكن التفكير فيه انطلاقا من نفسه بعيدا عن أيّ حاجة هووية. في تلك المنطقة المتوارية عن أيّ هواجس هووية مسبقة، يمكن للفيلسوف أن يلقي ببصره على "ازدحام الاختلافات وتعددية الاختلافات الحرة والمتوحشة وغير المكبوحة" (ص 132).

هناك بدلا من القبض الهووي على الاختلافات والزجّ بها في سجن المفهوم التمثيلي الكسول، يجدر بنا أن نعمل على "توزيع التباينات في كثرة ما" (نفسه). إنّ رحم الاختلاف ليس الهوية الأنانية بل الكثرة الحرة.

وحدها الكثرة يمكن أن تؤلّف حضنا واسعا لشيء مثل "العمق الأصلي والاشتدادي" حيث تنتشر "اختلافات طليقة" (ص 132)، تتعايش فيما بينها في شكل "مسطّحات متحركة" (ص 133). إنّ ما يخشاه كل اختلاف حقيقي هو السقوط في "سطحية السلبي" (نفسه). كل المعارك السالبة هي معارك زائفة. قد يكون السلبي "أساسا زائفا للمعركة، إنما تحت المعركة، هناك فضاء لعب الاختلافات. السلبي هو صورة الاختلاف، إلا أنّها صورته المسطّحة والمقلوبة" (نفسه).

كلّ معارك الهوية معارك سالبة. ولا يحرّكها الاختلاف إلاّ عرضاً. ولأنّ السالب لا يعرض من عدوّ سوى ما يعارضه، فإنّ الهوية تنتهي غالبا إلى فهم الاختلاف بوصفه "تعارضا" أو هي لا تفهم الاختلاف إلاّ بقدر ما تنجح في تحويله إلى تعارض مع مبدأ الهوية. لذلك يحرص دولوز على التنبيه إلى ضرورة قلب العلاقة الهووية بين التعارض والاختلاف: إذ "ليس الاختلاف الذي يفترض التعارض، بل التعارض الذي يفترض الاختلاف" (ص 134). ولا يمكن تحويل الاختلاف إلى تعارض أو تناقض إلاّ متى تكلّمنا منطق الهوية. في كل مكان أو خطاب حيث تهيمن إرادة الهوية يُساق الاختلاف إلى الخيانة والتشويه. ولكن متى وقع ذلك؟

"عندما وُضع قسريًّا في هوية قائمة مسبقا، عندما وُضع على منحدر الـ هوهو" هذا الذي يحمله بالضرورة حيث تريد الهوية ويجعله ينعكس حيث تريد الهوية، أي في السلبي" (نفسه).

بذلك لم يكن الاختلاف دوما مخيّرا إلاّ بين أن يعترف بالهوية وبتمثيلها له أو أن يقف في خانة السلبي. "ولكن هناك دوما فرادة غير ممثّلة لا تعترف" (ص 135). تعوّل الهوية دائما على "كلّي" ما قادر على امتصاص كل ما جزئي. لكنّ ما يفوت هذا الكلي هو "الفرادات" الحرة، تلك التي ترفض الابتزاز القديم للهوية: أنّه لا يمكننا أن نقول "نعم" لأنفسنا إلاّ بعد "المرور ببؤس الانقسام والتمزّق" (ص 137). كأنّ التفكير ضرب من "التكفير" عن سلب ما أو "لعنة" ما (نفسه).

ما يخيف في كلّ هوية هو تحوّلها من حيث لا ندري إلى "ذاكرة ضخمة" تعمل كدائرة لا متناهية لها "في كل مكان مركز وحيد يحفظ في ذاته كل الدوائر

الأخرى" (ص 138). هي ذاكرة "الثور الجدلي" أو "حمار" زرادشت: ذاكرة العبد الذي يظنّ أنّ "حمل الأثقال" هو فضيلة. ولذلك "ليست عبقرية العود الأبدي في الذاكرة، بل في الإسراف، في النسيان الذي صار نشطا" (ص 140).

وبدلا من ذاكرة هووية، يقترح علينا دولوز "هوية خاصة مغمورة في الاختلاف، بما أنّ كل واحد لم يعد إلاّ اختلافا بين اختلافات" (ص 142). هنا يصبح الاختلاف عملا "تفاضليا" رائعا: "مسرحا حقيقيا، مكوّنا من التحولات والاستبدالات. مسرحا بلا أيّ شيء ثابت أو متاهة بلا خيط (شنقت أريان نفسها)" (نفسه).

لا تقف هوية خاصة على حقيقتها القصوى إلاّ عندما "تجرّب" على نفسها من الداخل، أي تقف خارج ميدان وحاجات "التمثّل". حين لن يعود أمام "موضوع" تتمثّله أو "باطنية" تعمل على الوعي بها. بهذا الثمن فقط هي تصبح ضربا من "التجريبية المتعالية". تلك التي تعلّمنا "المتكثّر وكاوس الاختلاف (التوزيعات البدوية والفوضويات المتوّجة)" (ص 143).

ما ينبغي على كل هوية خاصة أن تقرّ به هو أنّها ليست "أولى" ولا "أصلية" بل مشتقة من غور سحيق من الاختلاف والتكرار. عليها أن تقرّ بأن "الاختلاف وراء كل أمر إنما وراء الاختلاف ليس هناك أي أمر" (نفسه).

لذلك على "الأنا" أن يقف على الصدع العميق الذي يحمله في نفسه. وهو أمر ندين به حسب دولوز إلى كانط معيّن حتى كانط نفسه لم يقف عنده (ص 146، 194). ليس الأنا كوجيطو جاهزا أو معطى بلا رجعة، يؤسس ما يريد ويحوّل العالم متى أراد إلى موضوع. في حقيقة الأمر ليس الأنا غير بنية هووية تمّ اختراعه من "الهوهو" المفترض في طبيعة الأشياء. كلّ أنا هو حصيلة متأخّرة عن عملية إلغاء للكثرة الداخلية لأنفسنا وردّ اختلافها الشديد إلى "الهوهو". لذلك ينبّهنا دولوز إلى أنّنا لا يمكن أن ننقد "إله" الفلاسفة دون أن ننقد جهاز "الأنا" الذي يشدّه. طالما هناك "أنا" بشري مطابق لذاته بشكل هووي، سيكون هناك على الدوام "إله" ليعبده. أحدهما لا يُحفظ بدون الآخر (ص 145).

من أجل ذلك فإنّ استيلاء الإنسان الحديث على مكان الإله التقليدي وبسط سيادته المتعالية على الطبيعة هو حسب دولوز موقف "مخيّب" للآمال: "إنّ التبديلات بين الإنسان والله مخيّبة ولا تجعلنا نتحرك خطوة واحدة" (نفسه).

إنّ عصر ديكارت لا يزال هو عصر الهوية. إذ "أنّ إحلال وجهة نظر الأنا محل وجهة نظر الله هي أقل أهمية بكثير مما يقال مادات الواحدة تحفظ هوية يجب أن تكون بالضبط للأخرى. ويستمر الله بالعيش مادامت الأنا تتمتع بالبقاء والبساطة والهوية، التي تعبر جميعها عن تشابهها مع الإلهي." (ص 194).

ورغم أنّ كانط قد أخرج الأنا والإله من نطاق العقل النظري فهو سريعا ما رأب هذا الصدع الذي أدخله فيهما من خلال حلّ أخلاقي لوجودهما، وذلك "بواسطة شكل جديد للهوية" (نفسه). وماذا ترك لنا كانط: إلها "ميّتا" تأمّليا و"أنا مصدوعة" أو "متحللة" (ص 195، 201). "أنا" صدعها "الزمن" الذي "خرج عن طوره" وصار "شكلا فارغا ومحضا ومتخلصا من محتوياته" (ص 232).

كلّ هوية هي "أنا نرجسية" لئن كانت تعيش في الزمن إلاّ أنّها ممنوعة من "الزمن" أو هي "لا تكوّن إطلاقا محتوى زمنيا" (نفسه). لا تقوى الأنا النرجسية على ملء زمنها بل هي تقف قبالته بشكل كسول. ولذلك فكلّ ما هو نرجسي أي هووي لا يحرّره إلاّ "غريزة الموت" (ص 233). لذلك تحاول كل أنا نرجسية أن تملأ الزمن بالذاكرة، أن تختزل الموت في السلبي، أن تخضع تكرار الاختلافات الحيوية إلى "الهوية الخارجية لمادة ميتة أو للهوية الضمنية لنفس خالدة" (ص 235).

والحال أنّ الموت لا يمكن اختزاله. "الموت هو بالأحرى الشكل الأخير للإشكالي، مصدر المشكلات والأسئلة، سمة دوامها فوق كل إجابة" (نفسه). وحده الحرّ والفريد يمكن أن يسخر من موته الخارجي، أي من كوجيطو الموت: "أنا أموت". ما يموت فينا شيء مختلف عن "الأنا". و"هناك دوما امرؤ ما ''يموت''، أعمق من الـ "أنا أموت" (ص 237).

ولذلك فأكبر رهان هو التحرّر من موتنا. ونحن لا نفلح في ذلك إلاّ متى صرنا "اختلافات حرة" (ص 236) لا يختفي وراءها أيّ "أنا فاعل" مزعوم.

ولذلك فأكبر ما فعله كيركغارد هو تجنيد نوع من "كوجيطو الإيمان" من أجل "تجاوز موت الله التأمّلي وتغطية جرح الأنا" (ص 206). أجل، يستطيع الإيمان أن يهدم "أنا العادات وإله التذكّرات" (نفسه). لكنّ المؤمن لا يستطيع أن يمنع نفسه من الإحساس بأنّه ليس فقط خاطئا أو محروما بل أنّه كذلك بوجه ما "هزلي ومهرّج، مظهر خدّاع لذاته، بما أنّه منشطر" من الداخل. ولذلك يعلّق

دولوز قائلا: "لا ينظر مؤمنان أحدهما إلى الآخر من غير أن يضحكا" (ص 207). ولذلك فإنّ المؤمن متى ذهب إلى أقصى تجريبه على ذاته، فهو لا يستطيع أن يمنع "محاكمة المؤمن من قبل الملحد العنيف الذي يسكنه، المسيح المضاد المعطى بشكل أبدي في النعمة" (نفسه) ذاهًا.

ينبغي الاعتراف بأنّنا "ذوات يرقانية" (ص 180) لا توجد إلاّ بقدر ما تتعدّل وتتحوّل أي تتكرّر بشكل نشط، في معنى عود أبدي لا يعود الشيء "عينه" إلاّ "مختلفا" كأشدّ ما يكون، أي "أعلى" و"أقصى" و"تفاضليا" و"إشكاليا". إذْ "لا تمتلك الأنا تعديلات، بل هي ذاهًا تعديل" (نفسه) و"اختلاف منتزَع"، ذلك بأنّنا "لسنا إلاّ ما نمتلك" (ص 181). إنّ الأنا "قناع لأقنعة أخرى" (ص 231). "ذرة أبيقوية" (ص 356). فرادة بلا هوية: "فرادة ما، وصولا إلى مجاورة فرادة أخرى" (ص 384)، وذلك بعد أن تكون "كل الهويات القائمة" قد تحللت وفتحت الوجود على "التكرار" أي على "إعادة بدء الكائن" (ص 385) من جديد.

لكنّ الأنا التي صارت "فرادة" حرة ليست "نفسا جميلة" لا ترى إلاّ "الاختلافات، ولا شيء إلا الاختلافات" (ص 395) ولا هي أنا هووية تعيش في "مجتمع أبيض" وتتكلم "لغة بيضاء" (ص 393) بل هي أنا "تفاضلية" من فرط "المحتوى الافتراضي" للفكرة التي تعبرها بقدر ما هي أنا "تخالفية" من فرط "ترهين هذه الافتراضية في أنواع وأجزاء متنوعة" (ص 393). مع تمييز "الافتراضي" عن مجرّد "الممكن" (ص 401).

هي أنا "ثورة" لأنّ "الثورة هي القدرة الاجتماعية للاختلاف" (ص 396) ولكن ليست ثورة "السلبي" الذي يقول لا حتى يقول نعم، السلبي الذي لا "يؤكد" شيئا (نفسه) لأنّه ثورة حزينة تعتاش من نزاعات الاعتراف. فالمطلوب البعيد هو "قلب خضوع الاختلاف للهوية" (ص 402). في انتظار ذلك "يتابع الاختلاف حياته السفلى" (ص 451). قد يُلغى الاختلاف بشكل "هووي" لكنّه يعود في شكل تكرار متنكّر. وحين يعود هو لا يعود عودة الشبيه والهوهو بل عودة المختلف، ذاك الذي "لا يفترض مسبقا أية هوية" (ص 453). لأنّ ما يعود ليس له هوية بل هو محض "شدّة" اختلافية لم تعد "تخضع لشرط الهوية" (ص 456) ومحض "مكان اشتدادي للاختلافات الإيجابية" (ص 457). لكنّه لا

يدعي أبدا أن يملك اختلافاته: "يحمل الفرد كلّ الاختلافات، إلاّ أنها ليست لهذا فردية" (ص 463، 469).

وحده المفكّر يمكن أن يحاول حقا أن يعرف ماذا يستطيع "اختلاف فـــردي" أن يكون (ص 464) لأنّ "المفكر هو الفرد عينه" (ص 471) أو "من يجعل من كلّ الأشياء اختلافاته الفردية" وهو "الفرد، الفرد الكلي" (ص 473).

2) تجريبية متعالية أو "تفكير بلا صورة" هووية

منذ التصدير ينبّه دولوز إلى أنّه سوف يحترف في هذا الكتاب ضـــربا مـــن "الفلسفة" هي مزيج غريب من الرواية البوليسية والخيال العلمي. كيف ذلك؟

يميل دولوز إلى جعل "المفاهيم" تأتي إلى منطقة بحث تضطر فيها إلى التغيّر مع المشكلات التي تبحث فيها. ثمّة فيها "درامات" و"قسوة" ولكن ثمّة تماسك مثير، إلاّ أنّها لا تملك تماسكها من نفسها بل يأتيها من مكان آخر (ص 40-41). وحسب دولوز فهذا هو "سرّ التجريبية": "إبداع المفاهيم الأكثر جنونا"، ولكـــن معاملـــة المفاهيم "كموضوع لقاء"، لقاء يخرج من "Erewhon" أي في "Nowhere" أو "لا مكان" (ص 41). التجريبـــي هو الذي يخلق مفاهيمه أو يهدمها "في أفق متحرك، ومن مركز مزاح دوما عن مركزه، ومن محيط منتقل دوما يكرّرها ويخالف بينـــها" (نفسه). منهج دولوز ليس اللامنهج بل انتهاج طرق فقدت علاقتها بمكان "أصلي" (ص 42) سوف تأتي منه أو تحنّ إلى العودة إليه.

إنّ طرافة التجريب بواسطة المفاهيم المتحركة في ضرب من اللقاء مع "الهنـــا-الآن" ولكن في لا مكان، أي من دون مصادر أصـــلية أو نهائيـــة، أي هوويـــة، لأنفسنا، إنّما تكمن في محاولة التدرّب على احترافِ أنا "تجريبــــــي" أي "متنقـــل ومتخفّ ومعدّل ويُعاد إبداعه دوما"؛ هو أنا "لا شخصي" أو "قبل فردي"، يعمل في "صيغة المجهول" (نفسه).

وحده مثل هذا التجريب على أنفسنا من دون صيغةِ هووية جاهزة أو مسبّقة عمّن نكون، بإمكانه أن يجعل الفلسفة تتحوّل إلى نوع مثير ومخصوص من الخيـــال العلمي: ذلك النوع الذي يجعلنا "لا نكتب إلا عند حافة معرفتنا، عند هذه الحافـــة القصوى التي تفصل بين معرفتنا وجهلنا" (ص 43).

وإنّ الجملة المثيرة في هذا الصدد هي هذه: "يقترب الزمن الذي لم يعد ممكنا فيه أبدا تأليفُ كتاب فلسفة كما كان يحصل منذ زمن بعيد" (نفسه). كيف يجدر بنا أن نفهم ذلك؟ وهل ينطبق ذلك على كتاب **الاختلاف والتكرار**؟ - لا بدّ أنّ دولوز يفهم عبارته في نطاق ما سمّاه نيتشه ذات مرة ضرورة "البحث عن وسائل تعبير فلسفية جديدة". بل هو يدعونا إلى "متابعة" هذا البحث. قد يبدو أنّ حصر دولوز للمسألة التي يطرحها في نطاق التساؤل عن مصير صناعة "تاريخ الفلسفة" هو بوجه ما مخيّب للآمال. إذْ لا يكفي أن نتخيّل "هيغل ملتحيا فلسفيا" أو "ماركس أجرد فلسفيا" في معنى مزاولة شيء على شاكلة "الكولاج في الرسم" (نفسه)، حتى نظفر بضرب جديد من الكتابة الفلسفية. لكنّ القصد هو أنّ ما نبحث عنه وما نفكّر فيه هو شيء "لم نرَه أو نسمع به قط" (ص 41). وما دام "الاختلاف في ذاته" و"التكرار المخبّأ" يشيران إلى صعيدين يقعان خارج دائرة الهووي الذي حكم على تاريخ الفلسفة إلى حدّ الآن، فإنّ التفكير فيهما أو الكتابة عنهما هو أمر ينبغي أن يجري على غير مثال سبق. إنّ البحث عن وسائل تعبير فلسفية جديدة ليس ترفا منهجيا أو رغبة في التجديد بل ضرورة يمليها الأمر المفكّر فيه: هذا الذي لم يقع من قبل تحت طائلة التمثّل الهووي لعقولنا منذ اليونان.

لذلك بدلا من كتابة تاريخ النص الفلسفي كما قال نفسه أو تأوّل ما يقوله أو وعي به إلى حدّ الآن، يقترح علينا دولوز "ضربا من إبطاء النصّ أو تجميده أو تثبيته" في ضرب مثير من "التكرار المحض للنص القديم والنص الراهن، المتداخلين الواحد في الآخر" (ص 44).

ولكن ما معنى أن نبطئ حركة نص ما أو نجمّدها أو نثبّتها؟ - إنّ القصد هو أن ندخل على النصّ الموروث ضربا من "التأجيل" أو من "الاستحالة": "أن نؤجّل الكتابة إلى الغد، أو أن نجعلها مستحيلة" (ص 43). أن نجرّ النص القديم إلى حافة ما يقوله، أن نمنعه من راحته التي أقام عليها تماهيه الكسول مع نفسه. أن نؤجّل فيه راحته أو تأويله الذاتي. أن نشعره بأنّه نص مستحيل أو هو محاولة ردم استحالة ما وتعويضها بحالة تعبير أو وسيلة تعبير ممكنة. كل النصوص مستحيلة، أي تحتمل إمكانية زائفة. وعمل المؤرخ أن يعيد النصوص إلى استحالتها الأولى، أن يجمّد سرعتها حتى ترى نفسها دونما زخرف هووي.

لكنّ تجميد النصوص في لحظة استحالتها هو نفسه ضرب أعلى من الحركة: إذ لم ينجح كيركغارد ونيتشه في تزويد الفلسفة بوسائل تعبير جديدة إلاّ عندما طمحا إلى "تحريك الميتافيزيقا وتنشيطها" (ص 58) بوساطة ضرب طريف من التكرار بوصفه في سرّه "حركة قادرة على التأثير في الروح خارج كلّ تمثّل": ضرب جديد من "المسرح الفلسفي" ولكن ليس على طريقة هيغل، حيث يعمل التمثّل بوصفه وسيطا متنكّرا؛ بل هو "مسرح المستقبل" (نفسه). ونعني به ذاك المسرح الذي صار يعمل خارج "عنصر التفكّر" (ص 59)، لأنّ عدّته الجديدة لم تعد الوعي بل "مشكلة الأقنعة"، أي مهمّة اختبار "الفراغ الداخلي الخاص بالقناع والذي يبحث عن ردمه وملئه" (نفسه). مسرح المستقبل الذي يكون "في بعض الأوقات أوبرا هزلية حول أشياء مرعبة" (ص 60) محورها هو هذا السؤال المسرحي: كيف "يجب أن يُلعب دور الإنسان الأعلى"؟ (ص 61)

إنّ الطريف هنا هو نقل الكتابة الفلسفية من وظيفة "تمثّل المفاهيم" إلى مهمّة "مسرحة الأفكار"، أي نقل الكتابة من مسرح زائف ودراما زائفة لا ترى لنفسها من غاية إلاّ التمثيل كضرب من التوسّط الماكر مع تعارضات حزينة، كما لدى هيغل، إلى مسرح حقيقي ودراما حقيقية وقفت على أنّ "ماهية الحركة وجوانيتها هي التكرار وليس التعارض وليس التوسط" (نفسه). التكرار ضدّ التمثيل. التكرار الذي ينجح في اللقاء بالمباشر ولا يزيّفه. "إنّ الحركة هي التكرار" (نفسه). وطالما نحن نمثّل فقط نحن لا نملك قوة الاختلاف. التكرار وحده قادر على إنتاج الاختلافات وضمّها في حضنه وحمايتها من كلّ أشكال التمثيل (نفسه). إنّ التفكير ضرب من الدراما التي ترفع "مسرح التكرار" الذي يجرّب "لغة تتكلم قبل الكلمات" و"أقنعة قبل الوجوه"، ضدّ "مسرح التمثيل" الذي لا يعمل من دون وسيط سابق أي من دون حبكة هووية (ص 62). لذلك هو مسرح "قفز" لدى كيركغارد ولذلك هو مسرح "رقص" عند نيتشه (نفسه). وحين نفكّر نحن نقف دوما على مسرح ما. وذلك يعني أنّنا مطالبون بقطع مسافة شرسة من المظاهر الخداعة بوصفنا في سرّنا "أناوات متحللة" (ص 180) أو حالات "لاوعي" ليس لها من أدوات التعبير غير "الأسئلة".

وعلينا أن نقف هنا عند الدور الفذّ الذي تؤديه مفهومات من قبيل السؤال والمشكل والإشكالي في بلورة فلسفة الاختلاف. ومن الطريف أنّ دولوز قد أتى

إلى استكشافه في نطاق نقاش مثير لبعض أطروحات لاكــان حــول "القضــيب" بوصفه "العضو الرمزي للتكرار، [الذي] هو قناع بقدر ما هو مخبّأ" (ص 224). إن "اللاوعي" هو ورشة الرغبة من حيث هي مسرح الأسئلة والمشــاكل. إنّ الرغبــة تظهر ليس بوصفها "قدرة سلب ولا عنصر تعارض، ولكن بالأحرى كقوة بحث، مسائلة ومؤشكلة" (ص 225). لذلك ليست الأسئلة "أفعالا تأمّلية" مؤقتــة حــتى ننتصر على جهلنا بشكل تجريبــي، بل هي "أفعــال حيــة تســتثمر المواضــيع الخصوصية للاوعي" (نفسه).

من أجل ذلك "لا وجود لإجابات أو لحلول أصــلية أو نهائيــة، ووحــدها الأسئلة-المشكلات تكون كذلك، لصالح قناع وراء كل قناع، وانتقال وراء كــل موقع" (ص 226-227). تعيش المشاكل على "التخفّي" وتعيش الأســئلة علــى "التنقّل". لذلك فكلّ من يواصل الطمع في العثور على "إجابات" أو "حلول" نهائية هو يبحث في المكان الخطأ. إذ "تأتي قدرة الأسئلة دومــا مــن مواقــع مغــايرة للإجابات، وتتمتع بأساس حر يفلت من الحل." (ص 227). ونحن نســيء أيّمــا إساءة إلى الأسئلة والمشكلات حين نعمل على تحويلها إلى "تعارضــات كــبيرة" (ص 228) ونحاسب المعارض على هذا الأساس. والحال أنّ كلّ الأسئلة الحقيقيــة هي تعود إلى منطقة "اللاوعي" فهو "بطبيعته تفاضلي وتكراري وتسلسلي وإشكالي ومسائل" (ص 227).

ولذلك يبيّن دولوز أنّ الفكر ليس فطريا ولا مكتسبا بل هو "تناسلي" يتكوّن في حضن "أنا دوما مصدوعة" (ص 238). إنّ على الفكر أن يكون اختلافا حــرّا أي قادرا على تكرار ذاته على نحو "أبدي"، أي "بلا صورة" هووية جاهزة، فــلا يعود من ذاته إلاّ أعلى وأقصى ما فيها من الحياة.

لا نفهم الاختلاف في ذاته الذي خرجت منه هوياتنا الخاصة إلاّ متى تحررنــا من "صورة الفكر" التقليدية: تلك التي تؤدي فيها الهوية دورا هيكليــا. ويســمها دولوز بأنّها "صورة دغمائية ومستقيمة الرأي وأورثودكسية وأخلاقية" (ص 268). لا نقصد صورة هذه الفلسفة أو تلك بل صورة الفكر الذي هيمن على الفلســفة الغربية وجعلها تعمل وفقا لقرار واحد، هو قرار الهوية: أن نعتبر أنّ الوجود هوهو، أنّه خيّر، أنّه جميل، أنّه حقيقي... والحال أنّ ذلك، كما علّمنا نيتشه، هو في سرّه

حكم "أخلاقي" (نفسه) على الوجود. وقد تحوّل في آخر الأمر إلى "حس مشترك" أو "سليم" أو "طبيعي" يعمل في جميع العقول (ص 269 وما بعدها).

ثمّة هنا "تواطؤ مقلق" (ص 274) وقعت فيه الفلسفة وقدّت لنا الحقيقة بوصفها، كما قال نيتشه، "مخلوقا صافي النية... لن يسبّب إطلاقا لأحد أقلّ مضايقة" (نفسه). ولكن علينا أن نسأل:

"ما هو الفكر الذي لا يسيء إلى أحد، لا إلى من يفكر، ولا إلى الآخرين؟" (ص 275). الفكر نوع من الإساءة وذلك لسبب طريف، هو أنّه لا يفكّر بشكل حرّ إلاّ حين يتمرّد على ما هو هووي وتمثيلي. حين تتعلق همّته بما هو "أبدي" و"جديد" أي بالاختلاف في ذاته (نفسه). الجديد هو القادر على "البدء وإعادة البدء" في كل مرة. الجديد هو الجديد أبدا، أي الذي يقف في منطقة "مغايرة" تماما للهوية. ولأنّه مغاير لما هو هووي في عقولنا، فإنّ الجديد مختلف بشكل محض ومن ثمّ يبدو دوما في مظهر الإساءة ويتخذ شكل "طبيعة سيّئة" (نفسه). ليس المختلف سيّئا إلاّ في عين الهوية. ولذلك على الفلسفة أن تقبل أنّ المختلف هو جديد ليس لأنّه يخرج عن المألوف، بل لأنّه بالتحديد "فريد وممتلئ بالإرادة السيئة" (ص 266). وحتى لا تصبح الإساءة شيئا مقصودا، علينا حسب دولوز "أن نتظاهر بالحمق" (نفسه) وذلك لأنّ الحس المشترك سوف يفتعل حاجة ما إلى الفلسفة ويشعل "صراعا" مزيفا (ص 275). لم يفعل كانط غير التكثير من "أشكال الحس المشترك" وذلك بدل أن "يقلبها" (ص 277). قدّم إلها تأمّليا ميّتا وأنا مصدوعة لكنّه سرعان ما أنقذهما بالحل الأخلاقي. أكثر من المحاكم التي تنظر في مصالح العقل لكنّه لا يتوفّر على "قدرة سياسية جديدة تقلب صورة الفكر" (ص 278). وذلك أنّه قد حافظ على القرار الكلاسيكي بإخضاع الاختلاف لسلطة الهوية.

يدعونا دولوز إلى تدمير صورة الفكر التقليدية أي صورة الهوية، لكنّه لا يفعل ذلك بالانطلاق من موضوع تفكير بعينه. قال فقط: "في العالم شيء يرغم على التفكير. هذا الشيء هو موضوع لقاء أساسي ولموضوع تحقق" (ص 281). ولذلك علينا أن نميّز بين من يُبقي الفكر "هادئا" وبين من "يرغم على التفكير" (ص 280). لا يأتي الفكر إلاّ مرغما، وذلك تحت أثر "لقاء" ما. لكنّ اللقاء ليس اختيارا للصداقة العامية، بل أمر يقع على الفكر: هو أمر يتمّ على صعيد "ما لا يمكن إلاّ

الإحساس به" (ص 282). بل "لا يفكّر الفكر إلاّ مكرها أو مرغماً، في حضور... ما يفكّر به- وما يُفكّر به هو أيضا غير القابل للتفكير أو اللاّمفكّر، أي الواقعة الدائمة ''أنّنا لا نفكر بعد''" (ص 290)، حسب إشارات هايدغر العميقة.

إنّ "ما يرغم الفكرِ على تفكيره هو انهياره المركزي، صدعه، و''لا سلطته'' الطبيعية الخاصة به التي تختلط بأكبر قدرة، أي بالأفكار، هذه القوى غير المصاغة، كما مع كثير من السرقات أو كسور الفكر" (ص 294-295).

لا يفكّر الفكر إلاّ متى صار قادرا على الاختلاف المحض، أي صار قادرا على تكرار أقصى ما هو مخبّأ في أعماقه. لكنّه لن يفلح في ذلك إلاّ متى استطاع "الاستيلاء على حق جديد يفلت من التمثل" (ص 295)، حق جديد لا يمكن لأيّ هوية جاهزة أن تفتكّه منه.

ربما لا يحتاج الفكر كي يفكّر إلى الآلهة بل إلى الشياطين (ص 291). لا يفكّر الفكر إلاّ بعد لقاء يرغم على التفكير، لقاء مع اللاّمفكّر فيه وربما مع غير القابل للتفكير. إنّ ملكاتنا لا تتعاون فيما بينها كي نفكّر بل هي لا تتفق إلاّ بشكل "شقاقي" وذلك "لأنّ كلّ ملكة لا توصل إلى الأخرى إلاّ العنف الذي يضعها أمام اختلافها وتباعدها عن الملكات الباقية" (ص 292). ولذلك ليس الفكر نشاطا فطريا، فإنّ "الفطرة هي لاهوت الحس المشترك" (ص 293) أي ما يحكمه باسم هوية لا يراها.

إنّ الفكر هو القدرة على التفكير بلا هوية، نعني تلك القدرة على الاستغناء عن "الصورة الدغمائية المطمئنة" (ص 294) للفكر.

ولكن ما الذي يجعل الفكر لا يعمل إلاّ بوصفه "فكرا مكرها أو إكراها على التفكير" (ص 292)؟ - إنّ الاستغناء عن الهوية ليس ترفا أخلاقيا بل تأكيدا لمسافة اختلاف حرة لم تأت سبهللا، وانما نتيجة معاناة خاصة بفعل التفكير ذاته. إنّ الفكر يعاني لأنّه يشعر في كل مرة أنّه فعل مستحيل أو مفارقة مؤلمة أو بحث عن مساحة لا-هووية ولا-تمثيلية غير موجودة أو غير متاحة. ولكن ما معنى أن نفكّر بلا صورة جاهزة عن عقولنا أو عن كينونة الكائنات فينا ومن حولنا؟

لقد أعطى دولوز لهذا التساؤل إجابة طريفة: ينبغي ليس فقط تغيير "صورة الفكر" التي سيطرت على عقول الفلاسفة إلى حدّ الآن بل أن نتدرّب على "التفكير

بلا صورة" (ص 328) ومن ثمّة استعادة القدرة على "البدء بلا مفترضات مسبقة" (ص 265).

لا يصبح الفكر بلا صورة هووية جاهزة عن نفسه تعمل كمركّب من "المفترضات المسبقة" (ص 263) التي تلغي اختلافه الخاص والحر سلفا، إلاّ متى تخلّص من جملة من "المسلّمات" السيّئة أحصاها دولوز في ثمانية: 1. افتراض وجود "فكر طبيعي" و"كلّي" هو هوية مفهومية لكل تفكير يقوم على التسليم بوجود "إرادة المفكّر الطيبة وطبيعة الفكر المستقيمة" (ص 267)؛ 2. مسلمّة الحس المشترك بوصفه مثلا أعلى للتفكير (ص 270) ويُعرّف "ذاتيا بالهوية المفترضة لأنا ما، كوحدة وأساس كل الملكات، وموضوعيا بهوية موضوع أيًّا كان" (ص 426)؛ 3. مسلمة "التحقق"[1] (على طريقة ديكارت) من أنّ موضوعا ما (الشمع مثلا) هو "عينه" في جميع حالاته بحيث "يمكن رؤيته ولمسه وتذكّره وتخيّله وتصوّره" (ص 270-271)، وهنا يظهر "معنى الكوجيطو كبدء" يطبع الموضوع "بهوية ذاتية (نفسه)؛ 4. مسلمة التمثل (ص 278 وما بعدها). و"الأنا أفكّر هي المبدأ الأكثر عمومية للتمثل" (ص 279). وفجأة يصبح كلّ شيء "حديث" كوجيطو: "أنا أتصوّر، أنا أحكم، أنا أتخيل وأتذكر، أنا أدرك- هي بمثابة الفروع الأربعة للكوجيطو" (نفسه). أمّا ما يميّز "عالم التمثيل" فهو "عجزه عن تفكير الاختلاف في ذاته" (نفسه)؛ 5. مسلمة اعتبار "الخطأ" أمرا سلبيا (ص 296). وحيث أنّ ما يرعب التفكير "الطبيعي" الذي يعتبر الحس المشترك "حسا سليما" هو أن توجد مغامرات أخرى للفكر لا ينجح في اختزالها في هوية الخطأ من قبيل "الجنون والحماقة والخبث" (ص 298)؛ 6. الافتراض بأنّه يمكن التمييز في قضية ما بين "التعبير" (ميدان المعنى) وبين "الإشارة"[2](ميدان الصادق والكاذب)، بحيث يتم الحكم على قول ما بأنّه "لا معنى" أي "لا يمكنه أن يكون صادقا أو كاذبا" (ص 304). والحال أنّ المعنى ليس "شكلا منطقيا" لما نشير إليه بل هو تجريب على الحقيقة: "المعنى هو تكوين الحقيقي وإنتاجه، وليست الحقيقة إلاّ النتيجة التجريبية للمعنى" (ص 306). ذلك يعني أنّ الدلالة المنطقية للقضايا لا تستنفد المعنى فما

---

1 Récognition
2 Désignation

بالك باللامعنى، لأنّها لا تشير إلاّ إلى موضوع وُضع سلفا "في حقل تمثّل ما" (نفسه). والحال أنّ المعنى شيء والقضية شيء آخر، بل "لا يمكننا في الواقع إطلاقا أن نصوغ قضية ومعناها في وقت واحد، ولا يمكننا إطلاقا أن نقول معنى ما نقوله" (نفسه). بل إنّ "آلية اللامعنى هي الغائية الأرفع للمعنى، كما آلية الحماقة هي الغائية الأرفع للفكر" (ص 307). ذلك بأنّ المعنى كامن في "المشكل" نفسه (ص 311) وليس في "الحل" القضوي. 7. مسلمة الإجابات والحلول (ص 313): أي الافتراض بأنّ "المشكلات تُعطى جاهزة، وأنها تختفي في الإجابات أو الحل" (ص 312). وهو حكم مسبق يعمل في العقول من المدرسة إلى الحكومة إلى الفضاء العام: اعتبار المشكل "عائقا" ينبغي محوه. وفي هذا "مصلحة ظاهرة لإبقائنا أطفالا" (ص 313)، نعامل مشاكل الفكر بوصفها "روائز" حكومية يتساوى أمامها الجميع، ويحركها هذا الأمر العام: "كونوا أنفسكم، باعتبار أنّ هذه الـ "أنا" يجب أن تكون أنا الآخرين" (نفسه). كذا تخفي عقلية البحث عن الحلول بأيّ ثمن راسبا هوويا ثقيلا؛ 8. مسلّمة "النتيجة" أو مسلمة"المعرفة" بوصفها نهاية كلّ "تعلّم" حقيقي (ص 327). التعلّم كنموذج يلائم "الأفعال الذاتية"في مواجهة مشاكل "موضوعية" (ص 324). وحسب دولوز فإنّ أفضل مثال يفضح هذه المسلمة هو تعليم "القردة": هي تتعلم ولكنها لا تعرف. إذ وُضع قرد في امتحان البحث عن غذائه في علب من لون معيّن بين ألوان مختلفة، ورغم أنّ "أخطاء" القرد تتناقص إلاّ أنّه لا ينجح في "معرفة" الحل. "هي لحظة موفقة ينفتح فيها القرد-الفيلسوف على الحقيقة وينتج هو نفسه الحقيقيَّ، ولكن فقط حين يبدأ باختراق السماكة الملوّنة لمشكلة ما" (نفسه). ثمّة ما يُتعلّم لكنّ المعرفة ليست النتيجة أو النهاية (ص 326). ثمة "زمن تجريبي للمفكر" (نفسه) علينا أن نتعلّم منه. والزمن وحده يمكن أن يُدخل الاختلاف في بنية الفكر. لكنّه لا يفعل ذلك إلاّ بقدر ما يتخلّص من المسلمة التي لا ترى في التعلم غير "نتيجته" أي إنتاج نوع معيّن من "المعرفة" النهائية، الواحدة، الهووية، التي هي وحدها الشيء الذي يجدر بالفيلسوف أن "يخرج به من الكهف" ويستخلص منه "المبادئ المتعالية" للفكر(نفسه). والحال أنّ التعلم وليس المعرفة هو "البنية الحقيقية المتعالية الموحّدة للاختلاف مع الاختلاف" (ص 327) والتي يمكن أن "تُدخل الزمن في الفكر" (نفسه). لا يتعلم الفكر طالما

أنّه لا يعرف من التفكير إلاّ الإشباع الهووي للتمثيل. عليه أن يجرؤ على القفز "خارج" ذاته الهووية وأن يبدأ من تكرار ما لما لم يكنه إلى حدّ الآن: "أنا مصدوعة بشكل الزمن المحض والفارغ" (ص 193) ومتحللة لم تجد من مجال لنفسها إلاّ "في الإنسان بلا اسم وبلا أسرة وبلا صفات وبلا ''أنا'' وبلا ''أنا-فاعل''، الـ "عامي" واضع اليد على سر ما، إنسان أعلى تدور أعضاؤه المبعثرة حول صورة سامية" (ص 199)؛ وليس لها من قول تردده إلاّ هذا: "يجب أن يموت الطامحون الزائفون" (ص 150).

من أجل ذلك يقف كلّ تفكير حقيقي "خارج التجربة الممكنة" التي سطّرها كانط بوصفها ميدان التمثيل. إنّ التفكير يجرّب على قوى محضة وليس على مقاصد جاهزة. التفكير يعمل على "أفكار" بلا هوية جاهزة، وليس على "مفاهيم" لا تقول إلاّ ما حُدّ لها سلفا في منطق التمثيل، أي في منطق الهوية. كأنّ دولوز يلعب "الفكرة"[1]، كحقل إشكالي وتفاضلي(ص 329 وما بعدها) ضدّ "المفهوم" (كميدان هووي وتمثيلي مغلق). علينا أن "نضع في الفكر كفكر شيئا من اللامفكّر الذي من دونه تصبح ممارسه مستحيلة وفارغة على الدوام" (ص 339).

وكثير من المتفلسفة اليوم يتشدقون بالكلي ويتخرصون على فلاسفة الاختلاف بأنّه نسبيون. ولكن لأنّه "لا وجود لكلي مجرد" (ص 343) فإنّهم ما إن يطمعون في إعطاء مضمون لهذا الكلي هم يسقطون في "اختلاف خارجي" (ص 338) لا يقوى على التفكير في أيّ "آخر" إلاّ بوصفه "خاطئا و"سلبيا". إنّ كلّيا لا ينجح في احتضان الاختلاف بوصفه "اختلافا داخليا" (ص 340)، أي لا "يضمّ الفرادة في كل واحدة من تنوعاته" (ص 342) هو مزعم خطابي حزين. يحتاج الكلي إلى الإشكالي بوصفه "العنصر التفاضلي" الوحيد القادر على تأمين "لعبة الاختلاف" (ص 346). هناك "تحكّم أعلى للمشكلات" (ص 352) ينبغي للكلي أن يحتمله. ولذلك هو لا يحتاج إلى "مفاهيم" تمثّلية بل إلى "أفكار" أو "مثل" "هي عبارة عن "كثرات" علينا التفكير فيها على أساس أنّها "ليس محتاجة أبدا إلى الوحدة لتشكل نسقا" (ص 352-353).

1 "المثل" (l'Idée) حسب الترجمة العربية.

إنّه "لا وجود إلاّ لتنوع الكثرة، أي الاختلاف، بدلا من التعـارض الهائـل للواحد والمتكثر" (ص 353). وبدلا من رصانة التقابل الهووي بين الواحد والمتكثر يقترح دولوز أن نتحلى ببعض "السخرية" من حدودنا الهووية: "إنّ السخرية ذاتها كثرة، أو بالأحرى فن الكثرات" (نفسه). ويجب أن نقبل هذا الوضـع السـاخر: "يجب ألا تمتلك عناصر الكثرة شكلا حسيا ولا دلالة مفهومية [..] بهذا المعنى هي لا تتضمن أيّةَ هوية قائمة مسبقا، أية وضعية لشيء يمكن القول إنّه الـ "عينه". بل على العكس من ذلك، يجعل لا تعيّنُها ظهورَ الاختلاف ممكنا بما أنه متحرر من كل خضوع" (ص 354).

كل ذلك يجب أن يُفهم على رغم الذات الحديثة: إنّها لا تتمثّل نفسـها أو موضوعاتها إلاّ بقدر ما "تفقد الكثرة التي تستبدلها بهوية ''أنا أفكر'' أو شيء مـا مفكّر" (ص 354-355). إنّ الكثرة ضرب من "البنى" ولكن في معنى أنّ "البنيـة مستقلة عن مبدأ هوية ما" (ص 355) قد يملي دلالتها سلفا.

نحن لسنا سوى كثرتنا الخاصة. ولذلك نحن لا يمكن أن نحلّ مشاكلنا إلاّ بقدر ما تكون مشاكلنا حقا، أي من الداخل. علينا أن نستحقّ مشـاكلنا. وبهذا المعنى فقط يمكننا أن نـزعم أنّ "الحل هو دوما الحل الـذي يسـتحقه مجتمع ما" (ص 360). ذلك يعني أنّه لا وجود لحلّ واحد أو وحيد أو حقيقي أي هووي. وذلك على الضدّ ممّا نسميه "العقل" إلى حدّ الآن: "العقل بما هو الميل إلى الهوية" (ص 422). فهو ملكة التعرف على سهم الزمن، أي ملكـة الانشداد إلى هوية ما وذلك بإلغاء "المستقبل والمحتمل وإلغـاء الاخـتلاف" (ص 425). ودونما "هوية مفترضة لأنا مـا" (ص 426) لا وجـود لعقـل كلاسيكي.

وها هي المفارقة التي سجّلها دولوز هنا: "مع المتطابق نحن نفكّـر بكـلّ قوانا، ولكن من غير أن نمتلك أقلّ فكر" (ص 427). ذلك بأنّ الواقع الـذي نلتقي به هو اختلاف محض، ورغم ذلك نحن لا نفكّر إلاّ بقدر الالتـزام بـأنّ "مبدأ الفكر هو تعرّف إلى الهوية" (ص 428) ونعتبر ذلك هو "الحس السـليم" (ص 429). والحال أنّ معدن الفكر ليس الحس السليم بل "المفارقة": "المفارقة هي المعاناة أو انفعال الفلسفة" (نفسه). وكلّ تفكير لا يتقن فن المفارقة هـو

تحصيل حاصل، لأنّه لا يعرف من معنى لتفسير أيّ شيء إلاّ "التحقق من هوية ما" (نفسه).

علينا أن نعمل على الفصل بين الهوية والماهية: إنّ سؤال "ما هو؟" غير صالح لفهم معنى هويتنا (ص 362). ربما يستطيع هذا السؤال أن يفتح "منطقة المشكل" لكنه لا يستطيع أن ينتج "الحدث" الحيوي أي التفاضل المناسب لفرادتنا. علينا أن نكثر من أسئلة الاختلاف: "كم، كيف، في أيّة حالة، من" (ص 363). وأسئلة الاختلاف ليست أبدا "ماهوية" بل "تقويمية" (ص 365). إنّ هدفها هو "تكثيف الفرادات" (نفسه) أي تصريف نوع من "الغضب" و"الحب" و"الغيظ" (ص 366) المناسب. وإذا كان لابد من ماهية فلتكن هي "الحادث، الحدث، المعنى" (ص 368).

إنّ الرهان الكبير هو: "مسرح الكثرات" ضد "مسرح التمثل". مسرح الكثرات الذي "لم يعد يبقي على هوية شيء ممثّل، ولا مؤلّف، ولا مشاهِد، ولا على شخصية في المشهد" (ص 369). إنّ أفكارنا "كثرات محضة لا تفترض مسبقا أيَّ شكل هوية في حس مشترك"، "كثرات ومضات تفاضلية" (ص 372). ليس لملكاتنا هوية جاهزة. بل هي "تفاضليات" الفكر (ص 373). أسئلة تصبح مشكلات مفكّرة ومشكلة تتحوّل إلى أسئلة تفكّر(ص 375). كلّ ذلك بلا هوية واضحة: إنّ "الأسئلة هي زهر النرد ذاته" (ص 378). لكنّ ضرباته ليست "عشوائية" (ص 379). كل فكرة هي ضربة "كن" (Fiat) (ص 380) يرمي بها "طفل-إله" (ص 379) على العالم. زهر النرد ضرب عال من التكرار، من البدايات التي لا تبدأ. لذلك لا يكفي أن نكرر نفس الأسئلة حتى نسأل حقا. وحده اللاعب السيئ يطمع في ذلك (ص 383).

خاتمة:

لا ريب أنّ ثمّة فرقا بين الترجمة والتعريب، بين أن نترجم المعاني وندخل في زخمها الخاص وبين أن نكتفي بإيجاد مفردات قاموسية تقابل في اللغة الهدف ما يوجد في اللغة المصدر. وحين يتعلق الأمر بترجمة نص فلسفي، مثل الذي كتبه دولوز فإنّ معاناة المترجم سوف تزداد حدة. ونلاحظ أنّ المترجمة رغم ما بذلته من

جهد كبير لتأمين صيغة عربية مقبولة لكتاب **الاختلاف والتكرار** فإنّ أسلوب النص العربي قد ظلّ دون سرعن النص الفرنسي أو طلاوته أو متانته أو دقته أو غموضه الواضح ووضوحه الغامض. علاوة على أنّ جملة واسعة من الألفاظ العربية المقترحة لتأمين المصطلحات التي بنى عليها دولوز عمارة كتابه، من قبيل "الاختلاف" و"التكرار" و"الأمثول" و"التأكيد" و"الـ "عينه" و"التخالف" و"المخالِف" و"المخالَف" و"الماهوياني" و"البرانية" و"الاشتدادي" و"المتوحداني"... هي اجتهادات وتخريجات لا يزال أمامها وقت للدفاع عن جدارتها وفرض نفسها على التراجم العرب العاملين على المتن الدولوزي. وليس أكبر اعتراض عليها أن نلاحظ أنّها قد جعلت النص يأتي مستغلقا في بعض الأحيان، تائها ومترددا، وتعسر قراءته أو متابعة مساره وتعرجاته، وهي لكثيرة.

بقي أن نضيف ملاحظة خاصة حول قائمة "المراجع" المثبتة في آخر الكتاب. إذ لابد علينا أن نلاحظ أنّ المترجمة العربية قد أدخلت تحويرا كبيرا على "ببليوغرافيا" الكتاب كما أعدّها دولوز في النص الأصلي. أوّلا هي قد أسقطت ص 391 كاملة من النص الفرنسي، حيث كتب دولوز توطئة لنصّ "الببليوغرافيا" سطّر فيه طريقة الاستفادة من قائمة المصادر والمراجع وقواعدها. وثانيا، وهو أمر لا يقلّ أهمّية عن النقطة الأولى، هي قد استغنت عن الطريقة الطريفة جدّا التي بنى بها دولوز هيكل"الببليوغرافيا"، حيث هو قد قدّم جدولا مؤلّفا من ثلاثة أودية، تضمّ تواليا أسماء المؤلفين ثمّ عناوين الكتب بتواريخها الخاصة، ثمّ خاصة المفاهيم والمسائل الأساسية التي تمّ استعمالها في مادة الكتاب وفي بناء إشكاليته. وكلّ ذلك في تناظر مفكّر واستكشافي وتوجيهي رائع. وثالثا، أنّ المترجمة قد أضافت عنوانا لكتاب بالعربية، وهي بذلك لم تفصل بين ببلوغرافيا الكتاب الأصلي وبين ما يمكن للمترجم أن يقترحه من مراجع خاصة بعملية الترجمة. وخامسا، أنّها لم تترجم كلّ مواد فهرس الكتاب كما فصّلها دولوز (في خمس صفحات كاملة) بشكل دقيق واستشرافي ومساعد تماما على قراءة كتابه واستعماله بشكل أكثر يسراً، بل اكتفت برؤوس الفصول فحسب.

إلاّ أنّ جميع هذه الملاحظات التقنية لا يجب أن تقلّل في شيء من قيمة الجهود التي بُذلت لإنجاز هذه الترجمة العربية للكتاب العمدة في تاريخ "فلسفة الاختلاف"

المعاصرة كما تصوّرها دولوز، نعني بما هي متأسّسة في سرّها على ضرب مخصوص ومعقّد وخفي من "فلسفة التكرار" (ص 525): تلك التي لا تطلب أقلّ من "تكرار المستقبل" (ص 204) فيما أبعد من ميتافيزيقا الهوية التي حكمت العقل الغربـــــي منذ أكثر من ألفيْ سنة.

الكوجيطو المجروح
ريكور وترميم الوعي الديني بوسائل علمانية

"إنّ معنى ""أنا"" هو معنى فريد في كل مرة"

ريكور

تقديم:

يعود نشر كتاب بول ريكور **صراع التأويلات**[1] لأوّل مرّة إلى سنة 1969[2]، وذلك يعني أنّه آخر حلقة من أعمال ريكور الأوّل[3]، التي تضمّ على الأغلب لحظتين حاسمتين:

لحظة أولى، عمل فيها على تكوين أرضية منهجية خاصة للتفلسف، وجدت مثلها الأعلى في البحث الفينومينولوجي (هوسرل[4]، مرلوبنتي[5]) ولكن أيضا

1 بول ريكور، **صراع التأويلات. دراسات هيرمينوطيقية**. ترجمة: د. منذر عياشي (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2005). - ننبّه إلى أنّ جميع الإحالات سوف ترد في المتن.

2 راجع:
- Paul Ricœur, Le conflit des interprétations (Paris: Seuil, 1969).

3 أمّا أعمال **ريكور الثاني** فهي تبدأ على الأغلب سنة 1975 مع نشر كتابه المثير La Métaphore vive / **المجاز الحيّ**، حيث شرع ريكور في بلورة أسس نظرية جديدة لفلسفته، مستلهمة هذه المرة من نقاشات معمّقة مع التقليد التحليلي الأنغلوسكسوني، سوف تأخذ في تحقيق ثمارها العليا مع كتابه العمدة **الزمان والسرد** بمجلّداته الثلاثة (1983-1985) ثم مع كتابه الرشيق Soi-même comme un autre / **الذات عينها كآخر** (1990) الذي تُرجم مؤخّرا إلى العربية تحت هكذا عنوان، وأخيرا مع آخر كتاباته التأسيسية La mémoire, l'histoire, l'oubli / **الذاكرة، التاريخ، النسيان** (2000).

4 حيث تدين له المكتبة الفلسفية الفرنسية بترجمة وتقديم واحد من أكبر كتب هوسرل **أفكار موجّهة نحو الفينومينولوجيا** (1950-1985).

5 فهو يعتبر- كما يصرّح بذلك بنفسه- أنّه أنجز كتابه التأسيسي الأوّل **الإرادي واللاإرادي** (1950) "على طريقة مرلوبنتي في كتابه ""ظاهراتية الإدراك""" (ص 14).

وبشكل مواز في الممارسة التأويلية للنصوص المقدّسة (خاصة في جانبها المتعلق بالظواهر الرمزية والأسطورية العبرية واليونانية)، وغلب عليها البحث في إشكالية الإرادة، بما هي محور مسائل نفسية وأخلاقية ودينية، مثل مشروع الوعي والعادة والانفعال واللاوعي والذنب والشرّ (ص 14)، وهو أمر حقّقه ريكور من خلال كتابه الأساسي الأوّل **فلسفة الإرادة 1. الإرادي واللاّإرادي** (1950) و**2. التناهي والشعور بالذنب** (1960). لقد كان الوصف الفينومينولوجي والفهم التأويلي سندين حاسميْن في تخريج إشكالية الإرادة: الفينومينولوجيا بما هي أفضل طريقة وصف للظواهر الإنسانية كما تظهر من تلقاء نفسها في أصالتها الخاصة، دون أيّ بناء صوري خارجي عنها؛ والتأويلية بما هي أنجع وسيلة لفهم معاني تلك الظواهر كما تعبّر عن نفسها، دون أيّ إسقاط منهجي لإرادة معرفة خارجية.

ولحظة ثانية، خاض فيها ريكور نقاشا تأويليا واسعا ومعقّدا مع ما اعتبره عندئذ أكبر خصم نظري لإشكالية الإرادة التي طوّرها وأكبر خطر على تقليد الذات الذي عوّل عليه في معالجتها، وليس ذلك الخصم غير التحليل النفسي، وهو نقاش نجد عناصره الأساسية في كتابه **عن التأويل. محاولة حول فرويد** (1965)[1].

من أجل ذلك يبدو **صراع التأويلات** بمثابة حصيلة مرحلة عمل ريكور الأوّل على التقليد الأوروبي. إنّ رهان هذا الكتاب لم يعد محصورا في مناظرة فرويد، بل تعدّاه إلى مناقشة فلسفية موسّعة للأساس المنهجي الأكبر للعلوم الإنسانية قاطبة، من حيث كونها قد تحوّلت إلى مدرسة "بنيوية" تقوم على تطبيق "النموذج اللساني" (ص 63) على جميع الظواهر الإنسانية دون استثناء. وهي مناقشة جهد ريكور إلى تأسيسها على تخريج فلسفي طريف لإشكالية "الرمز" (ص 60) ذات الأصول الدينية، وذلك بوصفه بديلا هيرمينوطيقيا عن "العلامة" اللسانية (ص 65 وما بعدها) ذات المنحى العلمي.

1 تُرجم هذا الكتاب إلى العربية ونُشر سنة 2003 تحت هذا العنوان: **في التفسير. محاولة في فرويد** (دمشق).

- أمّا من حيث الموادّ، فيتكوّن كتاب **صراع التأويلات** من ستّ "دراسات هيرمينوطيقية" هي على التوالي "الوجود والهيرمينوطيقا" (صص 33-57) و"الهيرمينوطيقا والبنيوية" (صص 59-136) و"الهيرمينوطيقا والتحليل النفسي" (صص 137-256) و"الهيرمينوطيقا والظاهراتية" (صص 258-315) و"رمزية الشر المؤوَّل" (صص 317-435) و"الدين والإيمان" (صص 437-566).

إنّ غرض الكتاب هو الكشف عن "معنى مقبول لمفهوم الوجود - معنى يعبّر فيه تجديد الظاهراتية عن نفسه بوساطة الهيرمينوطيقا" (ص 33). ولذلك فإنّ دلالة "الصراع" هي بالأساس **منهجية**: إنّها تتعلق - حسب مضامين الكتاب- بخوض مناظرة **هيرمينوطيقية** مع ثلاثة مذاهب فكرية هي على التوالي "البنيوية" (الدراسة 2) و"التحليل النفسي" (الدراسة 3) و"الظاهراتية" (الدراسة 4). - لكنّ الكتاب يخترقه غرض **لاهوتيّ** أو **دعوي** لا يكشف عن نفسه إلاّ في تأويل "رمزية الشر" (الدراسة 5) وإعادة تخريج العلاقة بين "الدين والإيمان" (الدراسة 6).

ونحن سوف نكتفي هنا بعرض مواد الدراسات الأربع الأولى، وذلك لطبيعتها الفلسفية وطرافتها، حيث تتعلق ببسط فلسفة الذات المعاصرة بوصفها تتخذ شكل "صراع تأويلي" حول "معنى" من نكون، تحت وطأة تحديات اللسانيات والتحليل النفسي والظاهراتية.- أمّا الدراسات اللاهوتية فنحن نتركها بسبب طابعها اللاهوتي المسيحي البحت، وقد يكون في ذلك تحفيز ما للقارئ حتى يقبل على قراءتها.

1. موضوع الصراع التأويلي: معنى وجودنا رمزيّ أو لا يكون

ليس من الصدفة أن يعمد ريكور إلى وضع مسألة "الوجود" في صدر الكتاب، فهو يريد بذلك أن يؤكّد منذ البداية على الطبيعة "الفلسفية" لعمله: إنّه لا يهتمّ بالهيرمينوطيقا إلاّ بقدر ما تساعده على التوفّر على معنى فلسفي "مقبول" لمفهوم الوجود. ولكن ما دلالة "القبول" هنا؟

يقول: "إذا كان ثمّة إشكالية جديدة للوجود يجب أن يكون من المستطاع إنشاؤها، فإن هذا لا يمكن أن يكون إلاّ انطلاقا من وعلى قاعدة التوضيح الدلالي لمفهوم التأويل المشترك بين كل الأنظمة التأويلية. وستنتظم هذه الدلاليات حول

موضوع مركزي للمعاني بالمعنى التعددي أو المتعدد المعنى، أو سنقول أيضا إنها ستنتظم حول الرموز." (ص 42)

إنّ شرط القبول المشار إليه في مفهوم الوجود هو إذن أن يكون ناتجا عن "تأويل مشترك" ويدور حول "معنى تعددي"، وهو أمر لا يجد له ريكور من سند نظري ملائم سوى إشكالية "الرموز". لذلك هو ينبّهنا إلى أنّه من أجل فهم الوجود، "يجب اللجوء إلى مفهوم في المعنى أكثر تعقيدا من ذلك الذي يكون للإشارات في المشترك اللفظي والذي يتطلبه منطق البرهنة" (ص 34). من أراد أن يفهم وجوده ليس عليه أن يبرهن عليه بما توفّره اللسانيات بل من خلال "طرق الفهم المتوفرة في عصر من العصور" (نفسه). ذلك يعني أن معنى وجودنا لا يوجد في الطبيعة كما فسّرها غاليلي، بل في "حقل من المعاني سابق على الموضوعية" (ص 40). وهو بعبارة واحدة: "معنى روحي" (ص 34). لكنّ المعنى الروحي ليس معطى ثابتا، بل هو معنى "محوّل" لأنّه جملة "تعبيرات حياتية"، "تعبيرات للقوة ولضعف إرادة القوة"، وهو أيضا "معنى محتجب" ويخضع إلى "التواء" (ص 43).

إنّه هنا بالتحديد يكشف لنا ريكور عن أطروحته: إنّ هذا "المعنى المضاعف أو المعنى المتعدد" هو ما هو "رمزي"، فليس الرمزي غير "التعبيرات المتعددة المعنى" (نفسه).

يقول: "إنّي أعطي اسم ''رمز'' لكل بنية دالة، يشير فيها المعنى المباشر، والأولي، والحرفي، فضلا عن نفسه إلى معنى آخر غير مباشر، وثانوي، ومجازي، ولا يمكن أن يفهم إلا من خلال المعنى الأول. وتشكل هذه الدائرة من التعبيرات ذات المعنى المضاعف الحقل التأويلي بالمعنى الدقيق." (ص 44)

إنّ طرافة هذا الابتكار هو كونه يحرّر العقل المعاصر من النظرة المشيِّئة للإشارة اللغوية ويدعوه إلى استكشاف المعنى الخفي وراء المعنى الظاهر في كل ما نقوله. عندئذ سوف يكتشف أنّ هذا المعنى الخفي هو في طبيعته معنى متعدد، وبالتالي هو ملقى به سلفا في حقل تأويلي سابق على معرفتنا باللغة التي نتكلّم. ولأنّه معنى متعدد في طبيعته فهو معنى رمزي أو حمّال للرموز. إنّ الفلسفة هي القدرة على الدخول في "مؤسسة المعنى الرمزي" (ص 45). وبالرغم من أنّ الكون مليء بالمظاهر الرمزية، فإنّ المعنى الروحي للرموز لا يوجد إلاّ حيثما يكون هناك إنسان. "إذ لا توجد رمزية قبل الإنسان الذي يتكلّم" (نفسه).

بذلك فإنّ قصد ريكور ليس مجرّد دعوة إلى قيمة الرمز في فهم اللغة بل في إعادة تخريج مهمّة الهيرمينوطيقا على أساس تأويل الرموز. لقد وجد خيطا رابطا بين تعدد المعاني وإنتاج الرموز، وجعله بمثابة السند النظري لمشروعية أيّ ادّعاء تأويلي. ومن ناحية الفلسفة المعاصرة فإنّ عمله يتمثّل في محاولة البحث عن ملامح "هيرمينوطيقا عامة" تمتدّ من مباحث فيتجنشتاين في ألعاب اللغة وتحليل اللغة العادية في الفلسفة الانجلوسكسونية إلى التفسير التوراتي الحديث لدى بولتمان، مرورا بالتحليل النفسي والظاهراتية.

يقول: "إني لأرى هذا التأويل العام كمساهمة في هذه الفلسفة العظمى للغة التي نعاني اليوم من نقصها. فما نحن اليوم سوى هؤلاء البشر الذين يملكون منطقا رمزيا، وعلما تفسيريا، وأنتروبولوجيا، وتحليلا نفسيا، والذين هم، للمرة الأولى ربما، قادرون أن يتناولوا مسألة إجمال الخطاب الإنساني بوصفها مسألة وحيدة." (ص 47)

إنّ دور الفلسفة هو استجماع جملة التجربة اللغوية للبشر بوصفها مسألة واحدة. فكل لغة هي مجموع من تجارب المعنى ينبغي على الفيلسوف أن يكشف عن الخيط الناظم لها، وليس ذلك الخيط غير "الذات" المتكلمة نفسها. وحسب ريكور فإنّ "ربط اللغة بفهم الذات" هو تحقيق "النذر الأكثر عمقا للهيرمينوطيقا" وذلك أنّ "كلّ هيرمينوطيقا هي فهم للذات" (ص 48). وليس ذلك مجرّد تحوير على مهمة الهيرمينوطيقا، بل هو قصد يمارسه ريكور بحرص شديد، وذلك أنّ الغرض الأخطر الذي يصبو إليه هو بكل صراحة "الإصلاح الداخلي" (ص 49) لفلسفة الذات الحديثة بواسطة بناء معنى جديد للوجود، لم يعد يبحث عنه في نطاق إشكالية الكوجيطو الديكارتية، بل في أفق براديغم اللغة كأرضية مشتركة للعقل المعاصر.

وهكذا فإنّ "صراع التأويلات" (ص 52) ليس واقعة سجالية تقع على الفلسفة من خارج منطقها الخاص، بل هو تعبير أصيل عن مهمّتها الحقيقية التي تتمثل حسب ريكور في كونها "قراءة لمعنى محتجب في نص معنى ظاهر" (ص 55). وهو لا يقصد بذلك سوى ما يقوله **الإنجيل** عن النفس: "يجب إضاعتها من أجل إنقاذها" (ص 52). ولذلك فدور الفلسفة هو "استئناف التفكير" (ص 55) أي أن

تعيد الإنسان إلى جذوره التي تعوّد فهمها من خلال إشارات خارجة عنها. ومن ثمّ أن يكفّ عن التنازل الروحي عن نفسه.

يقول ريكور: "إن الإنسان إذ يفهم نفسه من خلال الإشارات المقدسة وبوساطتها، فإنه ينفذ أكبر تنازل جذري عن نفسه يمكن تصوره" (ص 55).

ولذلك فالفهم الحقيقي لأنفسنا هو ذاك الذي يعترف بالقدر الهائل من تعدد المعنى في حياته الروحية، ولكن بخاصة أن يتأوّله بوصفه تعددا رمزيا موجبا وحيّا، ناتجا عن "الحرب الداخلية التي تفجرها التأويلات فيما بينها" (ص 56). ثمّة شيء "مناضل ومهشّم" في فهمنا لأنفسنا لن نفلح في السيطرة عليه والاستفادة منه "ما دمنا لم نبيّن أن كل تأويل قد أُسّس ضمن وظيفة وجودية خاصة" (نفسه). إنّ "الكائن الذي هو نحن" هو مسرح لكمّ كبير من "التأويلات المتنافسة"، لا مخرج منها إلاّ بتحويلها إلى رمزية موجبة. وإنّ "الرموز الأكثر غنى هي التي تؤمن الوحدة لهذه التأويلات المتعددة" (ص 57). فالوجود هو دوما "وجود مؤوّل" (نفسه).

– بعد أن بيّنا موضوع الصراع، نعني تأويل الوجود في ضوء رمز روحي خاص بالتراث الذي يخصّنا، نحن نمرّ الآن إلى الوجه الثاني من "صراع التأويلات"، نعني **منهج** الصراع. وهو مفصل حاسم من الكتاب لأنّه قد مثّل الامتحان الحقيقي لصلاحية تأويلية الرموز التي يقترحها ريكور. وهو امتحان حاول فيه ريكور أن يبيّن فعالية الفهم الهيرمينوطيقي بالمقارنة مع الدراسة البنيوية والتحليل النفسي والبحث الفينومينولوجي.

2 – الهيرمينوطيقا والبنيوية: الحدث ضدّ البنية

يقيم ريكور الموازنة بين ما هو هيرمينوطيقي وما هو بنيوي على هذا: أنّ "البنيوية تنتمي إلى العلم" بينما "الهيرمينوطيقا تكوّن مذهبا فلسفيا" (ص 62). أمّا علميّة البنيوية فهي متأتّية من كونها تطبّق "على العلوم الإنسانية عموما منهجا لسانيا" (ص 63). ولكن أليست الهيرمينوطيقا هي أيضا اشتغالا محموما على اللغة؟

– إنّ ريكور يدعونا هنا إلى التمييز الشديد بين فلسفة اللغة وبين اللسانيات، ومن ثمّ بين فهمين متباينين للكلمة اللغوية: إنّ فرقا كبيرا بين أن ننظر إلى الكلمة على أنّها مجرّد "إشارة" أو علامة اعتباطية تحيل على شيء ما، وبين فهمها بوصفها

"رمزا". إنّ طرافة ريكور هو كونه الفيلسوف الذي حوّل الرمز إلى أداة تفكير جذرية. ولذلك هو قد افتتح الموازنة بين الهيرمينوطيقا وبين البنيوية بالتنبيه إلى أنّ غرضه الأسنى هو الكشف عن "زمن الرموز" الثاوي في ما نقول، وذلك من حيث أنّ زمن الرموز هذا هو عينه "زمن المعنى نفسه" (ص 60)، المعنى الذي يحرّك كل ثقافة وكلّ تفكير.

إنّ الرمز هو "قوة المعنى المضاعف.[..] إنّ الرمز إذ يتشكّل هكذا من منظور دلالي، فإنه يعطي معنى عن طريق معنى. ذلك لأنّ فيه معنى أوليا وحرفيا واجتماعيا وماديا في الغالب، يحيل إلى معنى مجازي وروحي وجودي في الغالب.[..]إنّ الرمز، إذ يفسح المجال للفكر، ويتعين بالتأويل، فذلك لأنه يقول أكثر مما لا يقول، ولأنه لم يتوقف قط عن إفساح المجال للقول." (ص 60).

بذلك يتبيّن أنّ الرمز ليس مشكلا متعلقا بالألفاظ، بل ينبّهنا ريكور إلى أنّ الحرص على بلاغة الألفاظ تبدأ حين نأخذ في "تجميد العمق الرمزي" (ص 61) لما يُقال. وهكذا فإنّ البنيوية تدخل في هذه الخانة: تجميد الرمز لكي يقع الاهتمام باللغة وهي "منفصلة عن المتكلم" وبالتالي حيث "تظهر بوصفها نسقا من الإشارات" (ص 64). ولكن لأنّ "كلّ إشارة إشارة اعتباطية، بما أنّها تمثل علاقة معزولة للمعنى والصوت" (نفسه) فإنّ الدراسة البنيوية لا تحقق الموضوعية إلاّ حين تنجح في "عزل المعادلة الشخصية للباحث عن بنية المؤسسة والأسطورة والشعيرة" (ص 62). إنّها لا تفعل سوى رصد ما هو "تزامن" بين البنى الصوتية والدلالية للغة في لحظة ما أو ما هو "تعاقب" لهذه البنى على مدى تاريخي معيّن (نفسه).

في مقابل ذلك، ليست الهيرمينوطيقا مجرّد "تفسير للنصوص" من خلال دراسة لسانية لبناها وألفاظها. بل هي بالتحديد تهتم أساسا بما يسكت عنه البنيوي: إنّها "تأويل رمزي" يريد أن ينفذ إلى "فهم الذات" الثاوي في ما يُقال (نفسه) ولا تهتم بالبنى إلاّ عرضا. إنّ ما يهمّ المؤوّل ليس النسق اللغوي بل أشكال "الفهم والاعتقاد" السارية في تراث ما ولا تكفّ عن اختراق النصوص والأقوال من الداخل بموجب "قوة المعنى المضاعف" الذي يحرّكها، أي بموجب ما هو "رمزي" فيها.

إنّ الهيرمينوطيقا لا تهدف لأن تكون "علما" بل تريد أن تكون "فكرا متأمّلا" (نفسه). ولكن لماذا؟ – إنّ هدف البنيوي هو الكشف عن القوانين اللسانية، وذلك

يعني عن "نسق مقولي تصنيفي من غير مرجع إلى ذات مفكرة" (ص 66)، شأنه أن يشير إلى "مستوى غير واع، وبهذا المعنى، غير فكري ولا تاريخي" (نفسه).

ولكن لأنّ اللغة "لا تستطيع أن لا تعني" (ص 69)، فإنّ "كلّ وجودها يكمن في المعنى" (نفسه). وهكذا فإنّ قضية ريكور قد صارت تتحدد على هذا الشكل: ما منزلة العلامة اللغوية حين يتعلق الأمر بالمعنى؟ أيّ مكان للبنية حين يتعلق الأمر بالفن أو بالدين؟ كيف نجمع بين معقولية البنية ومعقولية "المقاصد الدالة" للمتكلم؟

إنّ قيمة هذا التساؤلات هي كونها تهدف إلى الكشف عن "حدود البنيوية" (ص 79 وما بعدها). وهي بالنسبة لريكور حدود كلّ منهج يقوم على "اختيار للنحو ضد الدلالة" (ص 74). ولكن بخاصة: إنّ ما يزعج التحليل البنيوي هو بالتحديد ما يقع خارج نسقه اللغوي، نعني ما يحدث. إنّ المجتمعات التي درسها لفي ستروس على منوال نسق من العلامات اللغوية تبقى رغم ذلك مجتمعات "هشة إزاء الحدث" (ص 77). بل علينا الانتباه إلى أنّ "الفكر الأسطوري يصنع البنية من بقايا الأحداث أو من فتاتها" (نفسه).

صحيح أنّ كلّ أسطورة هي ضرب من "نضال البنية ضد الحدث" (ص 78)، سعي حثيث نحو "إلغاء التاريخ" (نفسه). لكنّ ما تغفل عنه البنيوية هو قيمة "الحوادث المؤسّسة" (79). إنّ اللاهوت اليهودي لا معنى له من دون قصّته التأسيسية: "التحرر من مصر، عبور البحر الأحمر، الوحي في سيناء، الضياع في الصحراء، إنجاز الوعد بالأرض" (ص 79-80). إنّ "إسرائيل قد أعطت لنفسها هوية" (ص 80) و"أسقطت نفسها في الماضي بوصفها الشعب الوحيد الذي حدث له، وكأنّه كلية غير قابلة للانقسام، أن تحرر من مصر، وتلقى الوحي في سيناء، وغامر في الصحراء، ووهب الأرض الموعودة." (ص 81). - هذه السلسلة من الأحداث تحوّلت إلى "هوية تاريخية، وذلك عن طريق إعادة تأويل تقاليدها الخاصة" (نفسه).

إنّ الحدث التأسيسي هو الذي يصنع البنى ويثبّتها، وليس العكس. وهو لا يستطيع أن يثبّتها إلاّ بواسطة جملة منظمة من "الرموز الكبرى" (ص 82) التي لا يمكن لأيّ تحليل بنيوي أن "يستنفذ معانيها" (نفسه). إذ هناك "زمن مخفي للرموز"

(ص 83) ما يلبث أن يعاد استخدامه "في سطحنا الثقافي" (ص 82) ويفتح "على تأويلات جديدة" (نفسه). إنّ مضمون الرموز الروحية هو "مضمون متضافر التحديد لا يتوقف التفكير فيه" (ص 85).

من أجل ذلك فإنّ "الفكر البنيوي يبقى فكرا لا يفكّر في نفسه" (ص 86). ذلك أنّ تفكيك الرموز ليس إجراء موضوعيا بل هو "واقعة وجودية لفهم الذات والكينونة" (نفسه). ولذلك فإنّ دراسة القوانين اللسانية لا تكفي لإجلاء المعنى المبحوث عنه في ما يُقال. إذْ "ليست القوانين اللسانية هي ما نبحث عنه لجمعه كي نفهم أنفسنا، ولكننا نبحث عن معنى الكلام الذي تكون القوانين اللسانية إزاءه هي الوسيط الأداتي الذي يظل غير واع على الدوام" (ص 87). ولذلك فالوظيفة الفلسفية للتفكير الهيرمينوطيقي هي توفير "بنية استقبال" (ص 86، 87) للمساعدة على بلورة تمفصل موجب بين ما هو بنيوي وما هو تأويلي، بين "تفسير البنية" و"تأويل المعنى" (ص 90). وذلك انطلاقا من الافتراض الفلسفي التالي: "لا يوجد تحليل بنيوي من غير عقل تأويلي لتحويل المعنى" (ص 96).

ولكن لماذا لا يمكن اختزال المعنى في دلالة لسانية بنيوية؟ - أوّلا لأنّ "للنص معنى متعددا" (ص 99)، بيد أنّ هناك سببا آخر أكثر خطورة: إنّه "لا يوجد في الهيرمينوطيقا إغلاق لعالم الإشارات" (ص 101). ذلك يعني أنّ النص لا يستنفذ الدلالة بل هناك **النص** وهناك ما هو **خارج النص**. وما هو خارج النص هو ما يجعل كلّ خطاب خطابا "منفتحا" بلا نهاية. إنّ "انفتاح عالم الإشارات" هو سبب وجود الهيرمينوطيقا. لماذا؟

"إنّ التأويل في كل مذهب هيرمينوطيقي يقوم على مفصل يقع بين اللساني وغير اللساني، وبين اللسان والتجربة المعيشة[1]" (ص 101). هنا يقحم ريكور إشكالية الرمزية: إنّ دور الفلسفة عنده هو بلورة حقل الرمزية بوصفه أداة تعبير طريفة عمّا يوجد خارج الواقع اللساني. إنّ الرمز هو ما يفجّر اللغة ويفتحها على ما يوجد خارجها (ص 102). لكنّه لا يفعل ذلك إلاّ بسبب أنّ وجودنا هو نفسه

1 في الترجمة العربية "المعاشة" وهو خطأ أصلحناه.

وجود ملتبس ومتعدد: إنّ وظيفة الرمز هو الربط الطريف بين تعدد المعنى في وجودنا والتباس هذا الوجود نفسه (ص 103).

إنّ الكلمة التي نقولها فتخرج من القاموس على يدينا ليست شيئا معزولا بل هي تقع في وسط بين "البنية" التي تحكم لغتنا و"الحدث" الذي نعيشه (ص 126 وما بعدها). إنّ الكلمة خطاب أي تحوّل مستمر من البنية إلى الحدث والعكس (ص 127). ولذلك فإنّ الإشارة اللغوية لا تتحرك في فراغ بل هي لا تكفّ عن نقلنا إلى داخل "العالم" (ص 129). إنّ ما نريد قوله هو محاولة متجددة دوما لكي نظهر معنى ما، كي "نعبّر عن المفكر فيه وما يمكن قوله في تجربتنا" (ص 130). بذلك تظل الكلمة "حدثا"، "كينونة متنقلة [...] جاهزة لأي استعمالات جديدة" (ص 131)، وذلك يعني "كينونة تراكمية، وقادرة على ضم أبعاد جديدة للمعنى" (ص 132)، من خلال "سياقات" (ص 133) خلاقة. إنّ السياق يغربل المعاني أو يعزز بعضها أو يركّبها فتجري "على هيئة نصوص متراكبة في طرس واحد" (ص 134). إنّ اللسان "في مهرجان" (نفسه) وليس فقط في "نسق".

3- الهيرمينوطيقا والتحليل النفسي: الوعي مهمة لا تقل عن اللاّوعي غموضا تأويليا

ينبّهنا ريكور بشكل حاد إلى أنّ فرويد ليس كاتبا عاديا، بل هو، إلى جانب نيتشه وماركس، من "أبطال الشك" الذين نجحوا في إحداث "هزة هائلة" في شخصية الفيلسوف المعاصر، شكّكته في إنجازات تمتد من ديكارت إلى فلسفة اللغة مرورا بالظاهراتية والوجودية؛ ذلك أنّ أبطال الشك هؤلاء لم يهاجموا هذا الموضوع أو ذاك من مواضيع الفلسفة، بل هم هاجموا عرين الفيلسوف الحديث: "الوعي" (ص 137). أليس الوعي قد شكّل للفلاسفة المحدثين "الحقل والأساس وحتى أصل كل معنى" (نفسه)؟

لذلك فإنّ النتيجة الحاسمة والخطيرة لما أشار إليه فرويد باسم "اللاّوعي" هو "أزمة مفهوم الوعي" (ص 139) في الفلسفة. وهي أزمة تدفع إلى هذا التساؤلات الثلاثة التالية: كيف يمكن إعادة التفكير في الوعي في ضوء ظاهرة اللاوعي؟ كيف يمكن نقد "النماذج" التي رسمها فرويد للكشف عن اللاوعي؟

وأخيرا ضمن أيّ تصوّر للإنسان يمكن للفيلسوف أن ينهض بجدل موجب بين الوعي واللاوعي؟

ربما تعود أزمة الوعي إلى أمرين: أنّ وعينا المباشر بأنفسنا ليس يقينا حقيقيا، وأنّ ما هو غير مفكّر فيه ضمن تفكيرنا هو أيضا ليس المعنى الحقيقي للاّوعي. هذا ما تعرفه الفلسفة من ديكارت إلى هوسرل (ص 140). ولذلك فإنّ علينا أن نقرّ بأنّ فلسفة الوعي تنطوي هي نفسها على "فشل" ما: أنّ وعينا بذاتنا ليس معطى في البداية بل في النهاية، أي بعد تفكّر كبير في أنفسنا. بل لقد وصل هيغل إلى حدّ التنبيه إلى أنّ إقامة "فلسفة وعي" هو أمر غير ممكن، لأنّ "الوعي هو هذا الذي لا يستطيع أن يجمع نفسه" (نفسه) ضمن تفكّر يتّخذ من الوعي نفسه مقياسا. إنّ تفكّر الوعي في نفسه ليس هو الطريق الملائم لمعرفته. وهو يتفق في ذلك، دون قصد، مع أطروحة فرويد (نفسه).

بيد أنّ ظاهرة اللاوعي التي يشير إليها فرويد هي جدُّ مقلقة لأسباب أخرى: إنّ نقد فرويد لا يمكن أن يتمّ على أساس ظاهراتي (ص 141). ويعني ذلك أنّ الوعي ليس أرضية مناسبة لنقد اللاّوعي. فما يقوله الوعي عن نفسه ليس سوى تمثيل عن واقع خفي لا يعرفه وإن كان يقع تحت سيطرته. كذلك ليس اللاّوعي مجرد انفعال غريزي، يمكن أن نعي به، بل هو جملة من التمثّلات والأعراض التي تسري في كلامنا عن أنفسنا. من أجل ذلك يقترح ريكور أن ننقد فرويد نقدا من نوع كانطي ولكن من دون ذات متعالية (ص 141-143). ومعنى التعالي هنا هو أنّ اللاّوعي يعمل كما تعمل تجربة لا تسيطر على شروط إمكانها، وهي تقوم على جمع معقّد بين ما هو مثالي وما هو واقعي. ولذلك نحن لا نعثر على اللاّوعي بل نبنيه بوصفه واقعة "تشخيصية" (ص 144) تؤدي إلى جملة من "المعاني التي أنشأها آخر عني ومن أجلي" (ص 145). وهو يتكوّن في "التأويل وبوساطته" (نفسه)، في التأويل بوصفه تشخيصا، أي نمطا من "البحث عن المعنى" في "منطقة نفسية نسميها اللاّوعي" (نفسه)، وهي لا تعدو أن تكون "مجموع الإجراءات التأويلية التي تقرأه" (ص 147).

إنّ نقد اللاّوعي الفرويدي لا يمكن أن يكون إلاّ نقدا متعاليا: "أن نمارس تبريرا لفحوى المعنى، وإقصاء لكلّ ادعاء يزعم أنه يدرك المفهوم خارج حدود

صحته" (ص 145). لكنّ قصد ريكور ليس تأسيسيا، بل هو من طبيعة منهجية: إنّه يسعى إلى الكشف عن "نسبية مفهوم اللاّوعي" بالتنبيه إلى هذا الأمر الخطير: "إنّ اللاّوعي لا يفكّر" ولذلك فأفضل تسمية له هي الإشارة له بضمير الغائب "هو" (das Es) (ص 146).

إنّ هدف ريكور هو التنبيه إلى أنّ الوعي لا يقلّ غموضا عن غموض اللاّوعي نفسه، ومن ثمّ أنّه ما يزال ممكنا القول رغم فرويد أنّ "الوعي ليس أصلا، ولكنه مهمة" (ص 147) ما تزال قائمة. إنّ المطلوب ليس أن نصف كيف أنّ الإنسان سيبقى دوما فريسة لطفولته بل أن نبيّن كيف تحدث "ولادة الذات" أي "الانتقال من الرغبة، بوصفها رغبة في الآخر، إلى الاعتراف بالذات [..] إنّ المقصود هو ولادة الذات في ازدواجية الوعي" (ص 148). فليس يمكن اختزال الإنسان في ما هو بيولوجي لأنّ ما يحرّك الإنسان فعلا هو أن يصبح "معترَفا به بوصفه شخصا" (ص 151).

من أجل ذلك ينبّهنا ريكور إلى أنّ فرويد قد ينجح في إلقاء ضوء صحيح على الأصول الشبقية للسلطة، من حيث أنّ الرابط السياسي إنّما يتكوّن انطلاقا من مشاعر وانفعالات أوّلية مكبوتة وغير واعية، يردّها فرويد إلى أسطورة قتل الأب وجريمة ارتكاب المحارم، - "ولكنّه لن يستطيع أبدا أن ينجح في صنع تكوين متكامل للعلاقة السياسية انطلاقا من منطقة الغرائز الجنسية" (ص 153). فإنّ وعي الإنسان لا يكفّ عن تجديد نفسه خارج منطقة الغرائز. وتلك هي الثقافة. "فإنّ الثقافة ليست حلما: إنّ الحلم يخفي، وأما الثقافة فتظهر وتكشف" (ص 157).

هنا يدعونا ريكور إلى مرجعة علاقتنا بطفولتنا: صحيح أنّ "الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يعدّ فريسة لطفولته" (ص 152) ولكن علينا الإقرار أيضا بأنّ الإنسان "مسئول عن الخروج من طفولته" (ص 158). وبعبارة لامعة: إنّ وعي الإنسان هو "تاريخه" الذي يصنعه بنفسه أمّا اللاوعي فهو نمط من "القدر" الذي يجب عليه أن يتحرر منه (ص 157، 159).

- لذلك فإنّ أهمية التحليل النفسي لا تكمن في صلاحية ما يقول بل في نوعية القضايا التيّ أثارها في وجه الثقافة المعاصرة. إنّ ما كتبه فرويد ينبغي أن يُعامَل بوصفه "حدثا في ثقافتنا" (ص 161) علينا التفكّر فيه. ورأس الصعوبة في هذا

الحدث هو أنّه كلّي ومحدود في نفس الوقت: هو كلي لأنّه ينطبق على كل الإنسانية، لكنّه محدود لأنّه لا يمتد أبعد من "النماذج" التحليلية التي بناها (ص 162).

وإنّ أفضل مثال على ذلك هو التفسير الفرويدي للثقافة. إنّه تفسير يفجّر العلاقة العلاجية بين المحلّل والمريض (ص 161) ويقترح نموذجا "اقتصاديا" للأساس الغريزي للثقافة. وبعامة "فإنّ الثقافة قد بدأت مع منع الرغبات القديمة، ومنع ارتكاب المحارم، وأكل لحم الإنسان، والقتل." (ص 164-165). لكنّ أصل الثقافة ليس المنع فقط، بل إنّ الهدف الطريف لأبحاث فرويد الأخيرة (**مستقبل وهم**، 1920، **وقلق**[1] **في الحضارة**، 1930، **وموسى والتوحيد**، 1937-1939) هو بلورة تصوّر موجب وبنّاء لماهية الثقافة ولدورها في تدبير مصير الإنسان. إنّ فرويد يطرح ثلاثة أسئلة خطيرة:

"إلى أي حد نستطيع أن نخفّف حمولة التضحيات الغريزية المفروضة على البشر؟ وكيف يمكن أن يعاد تصالحها مع تضحيات التخلي المحتومة؟ وكيف يُقدَّم للأفراد، بالإضافة إلى هذا، تعويضات مرضية عن هذه التضحيات؟" (ص 165)

إنّ لب الثقافة هو تدبير "الصراع بين المحرم والغريزة" (نفسه). لكنّ المثير حقا هو أنّ فرويد قد انتهى إلى التوكيد منذ 1930 على أنّ الإنسان فريسة ليس فقط لشبقيّته، أي لغريزة اللذة أو الحب، بل هو فريسة لعدوانيته الغامضة على غيره، وهو ما لم يتردد فرويد في تسميته غريزة الموت، وذلك كمكوّن ثقافي جوهري، وليس كمعطى بيولوجي. "إنّ الإنسان ذئب للإنسان" (ص 167). إنّ الثقافة هي ميدان صراع بين غريزة الحب وغريزة الموت، وبين غريزة الحياة وغريزة التدمير. وإنّه من الطريف أن نعلم أنّ الثقافة تستعمل "الشعور بعقدة الذنب" أداة للحد من العدوانية الثاوية في لاوعي الإنسان، وهو شعور يؤدي في الآخر إلى بناء الحضارة على أساس عقد الذنب (ص 169). وهو ما جعل فرويد يستشهد بكلمة مشهورة لهاملت شكسبير: "كذا يجعلنا الوعي جبناء جميعا" (نفسه).

في نفس هذا الإطار يضع فرويد وظيفة الأديان والآلهة. إنّ مستقبل الدين هو رهين "وظيفته الاقتصادية في ميزان التخلي عن الغرائز الجنسية" (ص 172). ولذلك

1 يقترح المترجم "أزمة في الحضارة" وهو بعيد.

لا يسميه فرويد "وهما" إلاّ لتمييزه عن مجرّد "الخطأ" الناتج عن الجهل. إنّ الوهم يتميّز بأنّه يتولد في قرارته عن "رغبات" الإنسان اللاواعية، وليس عن أخطائه. إنّ الوهم هو "اللغز الذي يقترحه تمثيل من غير موضوع" (نفسه). وغياب الموضوع، موضوع الرغبة، هو مصدر الوهم. لكنّ طرافة فرويد في شأن المعتقدات هو كونه لا يدعو إلى إزالة بعدها الأسطوري، بل هو "يركز على النواة التاريخية التي تكوّن أصل المبحث الوراثي للدين" (ص 173).

ولذلك فإنّ فائدة التحليل النفسي للثقافة لا تكمن في دورها النقدي، فإنّ "نقد الأسس" ليس من شأنه (ص 185)، بل في كونه يقدم كشفا لتلك "التمثيلات التي تجعل الألم محمولا، والتي تواسي" (ص 186). كذلك فإنّ فرويد لا يجزم بأنّ الدين وهم، فهو "لا يتكلم عن الله، ولكنه يتكلم عن إله البشر" (ص 187)، الذي صنعوه بأيديهم من معين رغباتهم وغرائزهم المكبوتة واللاواعية. وهكذا فإنّ المحلل النفساني ليس "لاهوتيا، ولا هو مضاد للاّهوتي" وعلى ذلك فإنّ دوره العلاجي هو كونه "يستطيع أن يساعد مريضه كي يتجاوز الأشكال الطفلية والعصابية للاعتقاد" (نفسه).

إنّ فرويد رجل "تنويري" وبحوثه لا تغوص إلى حدّ "قضايا الأصل الجذري، وذلك لأن وجهة نظره اقتصادية واقتصادية فقط" (ص 188). وإذا كان يسمّي الدين "وهما" فهو لا يشير بذلك إلاّ إلى "تمثيل لا يقابله واقع" (نفسه). إنّ تعريفه "وضعي"؛ ولذلك علينا أن ننقل المشكل إلى سؤال آخر: بدلا من تشخيص "الوهم"، يقترح ريكور أن نقحم هنا وظيفة "الخيال". فالخيال يسخر من التعارض العقيم بين "الواقعي" و"الوهمي". إنّ الخيال ليس وهما، وليس واقعا. بل هو ميدان تؤلفه "الرموز" بوصفها "تحمل معنى يخرج عن إطار هذا الخيار بين أمرين" (نفسه).

إنّ ما قدّمه فرويد هو "تفسير وراثي" للرغبات اللاواعية للبشر، ولذلك هو لا يستطيع أن يذهب إلى حدّ "الفكر الجذري" في ماهية الدين (ص 190). لماذا نسائل الدين في ضوء معركة التخلي عن الغرائز الجنسية وليس من جهة بناء أخوّة حقوقية بين البشر؟ (ص 190، الهامش 15). إنّ أهمية فرويد مثل أهمية ماركس ونيتشه تكمن في كونه ناقدا للوعي المزيف (ص 191). فبعد شك ديكارت في "الشيء" الخارجي، جاء الشك في "الوعي" الداخلي (ص 192). ولذلك هناك طريقة

للاستفادة الموجبة من هذا النوع من النقد الذي طوره كل من فرويد ومـاركس ونيتشه: المساهمة في "اختراع فن التأويل" (نفسه) ومن ثمة معاودة "فهم أنفسنا تماما عن طريق التأويل الذي يقدمونه لنا عن أنفسنا" (ص 194).

إنّ دور الفلسفة هو تكوين "بنية استقبال" (نفسه) قادرة علـى اسـتيعاب انثروبولوجي لتأويليات دعاة الشك الثلاثة والاستفادة منها في فهم أنفسنا على نحو أكثر أصالة. وذلك يعني أن نتعلم كيف نتحمل نوع "الإهانة" التي ألحقها التحليل النفسي بنرجسيتنا (ص 195) بعد إهانتيْ كوبرنيك وداروين. وأوّل خطوة في ذلك هو أن نجرّد عمل فرويد من أيّ استعمال "أخلاقي"؛ فهو لم يبشّر بـأيّ أخـلاق جديدة: قال في نهاية **مستقبل وهم**: "إنني لا أحمل عزاء" (ص 198).

وعلى ذلك فما علّمَناه فرويد هو شيء هائل. إنّه غيّر "فحوى كلام الإنسان عن نفسه" حين بيّن صعوبة "أن يكون الواحد إنسانا" (ص 199). ومعنى الإنسان هنا هو ذاك الذي استطاع أن يخرج من طفولته على نحـو موجـب. ألاّ يكـرّر طفولته وكأنّها قدر، وذلك يعني أن يفلح في احتمال "صـعوبة عمـل الحـداد" (ص 200) على جزء من إنسانيته، و"أن يعرف المرء نفسه وأن يتوقّف عن لعـن ذاته" وأنّه "كائن متهم بطريقة خاطئة"، ومن ثمّ فلا تعني إنسانيته سوى أن يـتعلم كيف "يغفر" لنفسه في شكل من "التصالح" مع الجانب "اللاّواعي" مـن حياتـه (ص 201). -هذا الطريق هو ما أشار إليـه فرويـد بمصـطلح "التسـامي" أو "التصعيد". لكنّ فرويد يعترف بأنّ ذلك غير ممكن إلاّ في ميدان الفن، إذ الفن هو الظاهرة الوحيدة التي لم يشملها فرويد بشكّه (ص 203).

إنّ طرافة فرويد تكمن في تنبيهنا إلى "تعدّدية التجارب" التي تصنع الإنسـان، ومن ثمّ هو فتح الباب واسعا أمام "تعددية التأويلات" (ص 211) بوصفها جزء لا يتجزّأ من جدل الرغبة والثقافة والنـزاع بين عالم القوة وعالم المعنى (ص 212) في تكوين الوعي الإنساني. وإنّ في ذلك آية على أنّ قوانين المعنى في وعينا لا يمكـن اختزالها في قوانين لسانية (ص 213) بلا ذات. فإنّ فهم المرء للغة لا ينفصل عـن فهمه لنفسه (ص 215). ورغم ذلك فإنّ ريكور قد حرص على قراءة فرويد مـن غير أن يجعله بديلا عن فلسفة الذات، بل هو يعتبر أنّ قراءة فرويد تُعدّ "أزمـة" في فلسفة الذات نفسها (ص 205). وبدلا من "إنتاج كوجيطو" (ص 216) من قراءة

اللاّوعي الفرويدي، يحرص ريكور على "تثقيف" فلسفة الوعي بالتحليل النفسي بغية التنبيه إلى ضرورة الفصل بين "التفكّر" الفلسفي في أنفسنا وبين نموذج "الوعي" الذي قامت عليه فلسفات الكوجيطو الحديثة (ص 217).

يقول بعبارة مثيرة: "تجب إضاعة الوعي من أجل العثور على الذات" (ص 217-218).

ذلك هو مغزى "نضال التأويلات" (ص 222): أنه لا وجود لمعنى واحد نعود إليه، بل ثمة تعدد أصلي في ما نبحث عنه. ولذلك فإنّ فرويد يقارن فنّ التأويل بنمط من "فن المقاومة" أو "فن الترجمة" (ص 225) الذي يهدف إلى "إنتاج المعقولية" ولكن وراء ظهر الوعي. وهو ما يميّز التحليل النفسي عن كل "ظاهراتية تتعلق بالوعي والحوار والبيذاتية" (ص 226). ليس الوعي قصدية بل "حيلة"و "تقانة قناع" (ص 230). ولذلك فالتحليل النفسي ليس "تقانة للهيمنة" بل "تقانة للصدق" (ص 231). ومعنى الصدق أنّه "ينتشر كلية في حقل الكلام" (ص 232) وليس تسجيلا لوقائع. إذ في وعينا ليس ثمة وقائع وإنما "لا معنى" علينا تأويله بوصفه تاريخنا الخاص (ص 233). وطرافة الفلسفة حسب ريكور تكمن في كونها تكشف عن التواشج والتراكب بين "حيوية الرغبة" التي يحلّلها فرويد وبين "دلاليات الرغبة" التي تقع في بوتقة الكلام (ص 234)، ولا يعوقنا لفهمها والمسك بها غير "نرجسيتنا" (ص 235). إنّ المطلوب هو الشفاء، الشفاء من كلّ ما تمّت أسطرته وتأليهه باسم الرغبات المكبوتة في وعينا. ولذلك لا يقدم فرويد طريقة للسيطرة على الإنسان بقدر ما يقترح "مشروع معرفة النفس بصورة أفضل" (ص 236). ولا يمكن أن يوضع هذا النوع من "التنوير الفرويدي" إلاّ في باب التحرر. إنّه يحرر الإنسان من لا وعيه من أجل مشروع إنساني أكثر إنسانية. وليس ذلك حسب ريكور سوى "القدرة على الكلام والقدرة على الحب" (ص 239). لكنّ القدرة لا تعني هنا السلطة. بل فقط قدرة الإنسان على إعادة "توجيه رغبته توجيها جديدا" في شكل نوع طريف من "إعادة تربية اللذة" (ص 241).

يقول ريكور: "إن الرغبة التي قبلت موتها الخاص، هي التي تستطيع وحدها أن تتصرف بحرية في الأشياء" (نفسه).

4- الهيرمينوطيقا والظاهراتية: "أنا أكون" ضدّ "أنا أفكّر"

ينطلق ريكور هنا من معطى أصبح ممكنا بعد هيدغر: تحديد "العزم الأنطولوجي الذي يسكن الكوجيطو والذي كان قد نسي في صياغة ديكارت" (ص 269). وهو تحديد لئن كان يقبل "هدم الكوجيطو" المعرفي فهو يريد "إعادته إلى المخطط الأنطولوجي باسم أنا أكون" (ص 270). إنّ قصد ريكور ليس سالبا، نعني هو لا يشارك هيدغر في نقد فلسفة الكوجيطو. بل غرضه موجب، وهو يتمثل خاصة في "سبر التفسير الإيجابي لـ "أنا أكون" الذي يحل محل الكوجيطو" (نفسه). إنّ الهدف الأسنى هو بذلك الدفاع عن "إمكانية وجود فلسفة جديدة للأنا" (ص 272).

وأهمّية هيدغر هو أنّه استطاع أن يؤرّخ لفكرة الكوجيطو على نحو حوّله من "مطلق" إلى شيء ينتمي إلى عصر من العصور هو "عصر العالم بوصفه تمثيلا وبوصفه لوحة" (ص 275). إنّه قد ارتبط بمولد النزعة الإنسانية التي تقوم على "ادعاء الهيمنة" على الطبيعة بوصفها موضوعا، وهو حسب ريكور من "أكثر النتائج إثارة للهول" بل هو "الحدث التحتي لثقافتنا" (نفسه). في هذا السياق عينه علينا أن نفهم دوعة هيدغر إلى استئناف السؤال عن معنى الكينونة في العالم. إنّه يفترض أنّ الكوجيطو الحديث لم يفعل سوى "طمس" انتماء الكائن إلى كينونته (ص 276). والحل الفلسفي هو إعادة طرح السؤال عن الكائن الإنساني ليس السؤال "ما هو؟" هذا الإنسان -فالكوجيطو إجابة عن هذا النمط من السؤال- بل السؤال "من؟" هو هذا الكائن الإنساني بالنظر إلى كينونته.

وفرضية ريكور هي هذه: إنّ هدم الكوجيطو هو موقف منهجي لا "يستنفذ" كل "العلاقة الممكنة" التي يقيمها "الكائن هنا" (Dasein) الهيدغري مع "تقاليد الكوجيطو" (ص 276). وذلك يعني أنّ "الأنا تبقى سمة جوهرية للكائن هنا، وإنه لمن أجل هذا، يجب عليه أن يؤول تأويلا وجوديا" (ص 278). إنّ حياتنا اليومية تقع تحت هيمنة "الهُمْ" الذين ليسوا نحن، ومن ثمّ أنّ "منْ" ليست موجودة بعد في الحياة اليومية. نحن لا نصبح أنفسنا إلاّ عن حين نبدأ في السؤال عن موتنا، أي حين تصبح كينونتنا "كلاّ" واحدا. إنّ تأويلية أنا أكون هي تأويلية وجودنا نحو الموت

(نفسه). وهو ما سيحاول هيدغر الأخير أن يبحث عنه في الحوار مع الشعراء بحثا عن "السكينة التي هي عطاء الحياة الشعرية" (ص 281).

إنّ طرافة ريكور هي كونه غير مقتنع بنهاية فلسفات الذات، وكونه لا يكف عن البحث عن تجارب أنا جديدة لم يستنفذها هدم فكرة الكوجيطو. وهو يقترح أن نتعامل مع الأمر ليس بوصفه نهاية ولكن بوصفه نوعا من "التحدّي". وهو يفترض أنّ أكبر التحديات التي واجهت فلسفة الذات هو "التحدّي العلاماتي" (ص 281) الذي هو اعتراض يصرّفه كلّ من التحليل النفسي والبنيوية، من حيث أنّ المشترك بينهما هو "العلامة" (ص 282).

ومن اللافت للنظر أنّ ريكور يردّ فلسفة الذات هنا إلى "الظاهراتية" وخاصة كما تبلورت في أعمال هوسرل الأخير ومرلوبنتي، نعني تلك التي أخذت تنحو نحو اعتبار مسألة "اللغة" محورا حاسما لتأسيس المعنى الذي يجدر بكلّ "ذات متكلمة" أن تضطلع به (ص 294). - ولذلك فالمشكل الخطير هو: كيف نتخلص من فلسفة الذات إذا هي نجحت في التحوّل إلى ظاهراتية معمّمة في اللغة؟

لابدّ أن نعترف حسب ريكور أنّ فرويد قد حقق خطوة كبيرة في تحويل الوعي إلى مجرد "عرض" نفسي، بحيث لم يعد "قياسا لكل الأشياء" (ص 284) كما ظنّ الفلاسفة. بيد أنّه علينا الانتباه إلى أنّ هدف فرويد الحقيقي ليس تدمير الذات: "هو لم يستغن عن الذات، ولكنه أزاحها"، بل إنّ الأمر الأخطر هو أنّ فرويد قد نبّهنا إلى أنّ وعينا أو أنانا ليس "أصلا" جامدا لأنفسنا، بل هو "مهمّة" علينا أن نضطلع بها (ص 287). ولذلك يعلّمنا التحليل النفسي أنّ بناء معرفة "نظرية" حول أنفسنا هو أمر بلا فائدة كبيرة، طالما أنّ "اقتصاد الرغبات التحتية لم يُعالَج" (ص 288).

وهكذا فما يصدر عن فلسفة الذات التي تردّ وجودنا إلى تفكير بحت هو "الكوجيطو الكاذب" أو "وثن الكوجيطو"، الذي عنوانه الكبير هو "النرجسية" (نفسه). وفي سعيه إلى تفكيك وثن الكوجيطو الكاذب يتحول التحليل النفسي إلى ضرب من "الظاهراتية المضادة"، التي تنتج لنا نوعا من "الكوجيطو المجروح، كوجيطو يطرح نفسه، ولكنه لا يملك نفسه" (ص 289)، لأنّه يقوم على "أفضلية أنا أكون على أنا أفكر" (ص 290).

- للإيفاء بهذا النوع من الاكتشاف اللغوي لوعينا، حاولت ظاهراتية هوسرل الأخير وميرلوبنتي أن تنقل اللغة من حيّز المشاكل اللسانية إلى الممارسة المعيشة للكلام. ههنا انقلبت اللغة من نسق من العلامات إلى "شبكة فوق حقل إدراكنا وعملنا وحياتنا" (ص 293). ومن حدث منجز متجه إلى الماضي، تحوّلت اللغة إلى كلام "متجه نحو الحاضر أو المستقبل" (ص 294). وهكذا صارت "مهمة ظاهراتية الكلام أن تبين اندماج هذا الماضي للغة في حاضر الكلام" (ص 295). بيد أنّ ذلك يعني أنّ ما تقوله الذات المتكلمة في الحاضر هو مشروط بإعادة "تنشيط معان مترسبة وجاهزة" ومن ثمة "فإن الكلام لا يكون على الإطلاق شفافا لنفسه" (ص 296).

إنّه هنا تحديدا يأتي التحدي اللساني ضدّ فلسفة الذات: أنّ المعنى يوجد في مكان آخر غير قصدية الوعي، كما أنّ اللسان "بنية" مستقلة عن كلّ تفكير داخلي (ص 297). ومن ثمّ فإنّ "اللغة تكفي نفسها بنفسها" (ص 298). إنّ التفسير اللساني للمعنى بواسطة نسق العلامات، على أنّه بنية، هو تحدّ يضع المفهوم الظاهراتي للمعنى، بما هو نشاط قصدي للذات، في خطر محدق.

لكنّ طرافة ريكور ما تلبث أن تظهر من حيث أنّه قد بحث عن وسيلة موجبة لرفع هذا التحدّي العلاماتي ضدّ فلسفة الذات من خلال الدفاع عن نوع أصيل من التلاقي بين العلاماتي والدلالي، بين اللغة والكلام، بين الجملة والخطاب (ص 299)، بين اللسانيات ومنطق المعنى لدى هوسرل أو ظاهراتية الكلام على طريقة ميرلوبنتي(ص 300)، بين "النسق والحدث" (ص 301).

وهذا التلاقي هو في واقع الأمر تمفصل مفاجئ وآني ليس أبين مثلا عنه مثل قولنا "أنا": "فالمعنى ''أنا'' هو معنى فريد في كل مرة" (ص 302). وقد يظنّ اللساني أنّ "أنا" هو مجرّد "إبداع لساني"، وقد يعترض الظاهراتي أنّ الأنا "ذات متكلمة" تقع في فلك سابق على اللغة (ص 303). لكنّ ما ينبغي على الفيلسوف أن يقرّ به هو أنّ معنى الذات قد صار من الآن فصاعدا يتقرر "في اللسان، وليس بعيدا عنه" (ص 304). وفي المقابل على اللساني أن يعترف بأنّ "نظام العلاماتية هو تحديدا نظام لنسق من غير ذات فاعلة"، وأنّ "النظام العلاماتي على وجه الدقة لا يشكل الكل اللساني" (ص 307). إنّ ما لا يراه اللساني من خلال علاماته هو

الوظيفة "الرمزية" للغة، أي القدرة الاجتماعية على وضع قانون أو "مبدأ غفل يعلو على الذوات"، ولكنه يقوم على "وجود قاعدة للمعرفة بين الذوات" (ص 309). وهذا هو المعنى الفلسفي لخطة "العودة إلى الذات بعد التحدي العلاماتي" (نفسه).

ذلك ما حاول ريكور الإشارة إليه تحت عنوان برنامجي هو "نحو تأويلية أنا أكون" (نفسه). ومهمّتها هي إقامة "بنية جديدة للاستقبال" (ص 310) لا تقع تحت طائلة النقد الفرويدي واللساني. وحسب ريكور فإنّ تلك البنية ربما تجد في "الوظيفة الرمزية" للغة وجها من وجوه تحققها. وليس التحليل النفسي لظاهرة "الليبيدو" وتأويله "الرمزي" غير خطوة على هذه الطريق (ص 312).

يقول ريكور: "هذه هي فرضيتي في العمل الفلسفي: إني أسميها ''التفكير المجسّد''، أي الكوجيطو الذي مر عبر توسط كل عالم العلامات" (ص 313). وذلك أنّ "الأنا أفكّر" إنّما يكون قد تجسّد بعد في كل مرة ضمن "أنا أكون"، هي في ظاهرها أنا مطمئنّة، لكنّها في باطنها، تحمل "الشك المؤلم: من أكون؟" (ص 315).

خاتمة

لا ريب أنّ كتاب **صراع التأويلات** ليس كتابا مدرسيا، بل هو حدث منهجي وفلسفي من الطراز الكبير. كما أنّ ريكور قد كان من عمالقة النقاش الفلسفي المعاصر. وعلى ذلك فإنّ حاجة الفكر العربي والإسلامي المعاصر إلى هذا النوع من الكتابة هو ما يجب أن يشغلنا ويعنينا. وعلينا أن نسأل: ما الذي يجدر بنا أن نترجم أو أن نقرأ حتى يصبح التفكير النظري في دلالة وجودنا في العالم والموقف النقدي الأصيل من قضايانا، سلوكا عفويا صادرا من عند أنفسنا بلا إفراط نرجسي ولا تفريط مريض؟

إنّ ريكور معلّم كبير في قضايا تربية الذات وتهذيبها من داخل كلامها الخاص عن نفسها. إنّ ما هو خطير في ما نقوله عن أنفسنا ليس أن يكون "صحيحا" بل أن يكون "بلا حياة" (ص 288). ونحن نكتفي بالإشارة إلى أمرين حاسمين في هذا الكتاب: منهجه الحواري وأصالته العلمية.

- فمن حيث المنهج، يبدو ريكور فيلسوف **الحوار** بامتياز. فهو قد بلغ من اعتناقه لفلسفة الحوار أنّه جعل التفكير ضربا طريفا من "الصراع التأويلي" بين مدارس فكرية ليس ما يجمع بينها سوى لبّ المشكل الذي تعالجه، ونعني مشكل الذات. فليس ما يجمع بين التحليل النفسي والبنيوية والظاهراتية المتأخرة سوى محاولة امتحان صلاحية الذات ومدى انتمائنا لأنفسنا، وذلك في ضوء التحدّي الخطير الذي تمثله شبكة اللغة. فكل ما نقوله عن أنفسنا هو راسب لغوي سابق على وجودنا، ورغم ذلك علينا أن نوجد من خلاله وأن نتماهى معه. ولأنّ اللغة هي القاعدة الأنطولوجية التي تحوّل سلفا كلّ فعل كلامي إلى فعل دلالي، فإنّ الأفق المنهجي لأيّ فلسفة في الذات لا يمكن أن يكون سوى الحوار.

ليس الحوار مجرّد مراجعة لأقوال متباينة أو متشابهة، وليس مجرد تبادل للآراء المختلفة أو المتفقة، بل الحوار هو "مَحَارَة" أي رجوع إلى المكان الأوّل للمعنى؛ وإنّه بهذا القصد يكون الفيلسوف "حَوَارِيّا" أي ناصحا حميما وناصرا لما هو مهدّد ووحيد وفريد، أي لما هو موضوع "حيرة" و"حَوَر" عن "محوره" الأصلي.

إنّ منهج الحوار هو منهج استنطاق ذلك الأصل الذي لا يمكن البلوغ إليه بشكل مباشر وعاجل. ليس هناك "أنا" مباشر وعاجل. والدرس المعاصر هو أنّ كوجيطو ديكارت كان يتظاهر ببداهة مزعومة بيّنت فلسفات اللغة أنّها خدعة منهجية بلا جدوى. فمعنى الأنا لا يبدأ في الظهور إلاّ متى دخل في حوار جذري حول ما يختبئ تحت أقدامه من رغبات لاواعية أو شبكة علامات تتكلمه قبل أن يتكلّمها أو ظواهر معيشة لا يسيطر على دلالتها. إنّ الحوار يعلمنا أنّ الطريق إلى معرفة أنفسنا هو الطريق الأطول، لأنّ "الطريق القصير لحدس الذات بالذات طريق مغلق" (ص 312)، وأنّ معرفة الذات هي بوجه ما تشترط "خسارة أوهام الوعي" الذي تربيّنا عليه (ص 290).

- أمّا الأصالة العلمية لهذا الكتاب فهي تتمثل على الأغلب في قدرته الفذة على تجديد فلسفة الذات من خارج تقاليد الكوجيطو، ونعني بذلك من داخل الصراعات التأويلية التي خاضها أعداؤها معها. لقد استطاع ريكور أن يحوّل التحليل النفسي إلى "ظاهراتية مضادة" (ص 288) وأن يقرأ الظاهراتية بوصفها "نظرية معممة للغة" (ص 293) وأن يستعمل "لسانيات اللغة" بوصفها وسيطا

أصيلا لإنجاز "ظاهراتية الكلام" (ص 298). وبكلمة جامعة هو قد أفلح في الاستفادة المقتدرة من "فلسفة اللغة" في ترميم واستكشاف أغوار "فلسفة الذات"، ومن ثمّ بيان تهافت أو على الأقل حدود الافتراض المعاصر القائل بأنّ نموذج اللغة قد قضى على نموذج الوعي.

ومن المهمّ جدًّا أن نعلم أنّ وجه الأصالة في هذا الإنجاز هو تحذير الوظيفة الرمزية للغة واعتمادها كبديل نشط عن المعنيين السائدين للوحدة اللغوية: العلامة والمعنى. إنّ العلامة رمز أو لا تكون؛ كما أنّ المعنى رمزي أو لا يكون. وذلك يعني أنّ الرهان الأكبر للفلسفة حسب ريكور هي أن تنجح في نفس الوقت في هذين الأمرين: رفع التحدّي اللساني المعاصر، حيث لا وجود إلاّ للعلامات بلا أيّ ذات فاعلة، ولكن أيضا رفع التهديد الذي يمثله التحليل النفسي على معنى الأنا أكون الذي تتقوّم به ذواتنا. إنّ ذاتنا ليست مجرّد حامل للعلامات، كما أنّها ليست مجرّد اقتصاد حيوي للرغبات بلا أيّ قصد أو وعي. بل الذات مهمّة مفتوحة علينا إنجازها باحتمال التحدّيين معا: أنّ ذاتنا هي علامة بقدر ما هي رمز، وأنّ ذاتنا هي رغبة بقدر ما هي قدرة على الترميز.

إنّ خطورة هذا التخريج لفلسفة الذات في ضوء فلسفة لغة تأخذ العلامة مأخذا رمزيا، هي كونها توفّر قاعدة تأويلية موجبة وطريفة لفهم الذات في عصر لم يعد فيه للأصالة من دلالة كبيرة.- ورأس الأمر هنا هو تمكين الثقافات غير الحديثة أو تلك التي يؤدي فيه الدين دورا حاسما، من أدوات تحليل ناجعة لحلّ مشاكل الانتماء أو قضايا الهوية بطريقة أصيلة. إنّ الانتماء هو وظيفة رمزية وليس تمثيلا لواقع معطى. فالهوية لا تُعطى بل تُشكّل وفقا لصراع تأويلات بلا نهاية. ولذلك فاللغة أبعد ما تكون عن مجرد أداة تخاطب أو شبكة تواصل إجرائية بلا ذات. إنّ لغتنا هي فضاء أنفسنا، أي ذلك المدى الرمزي الذي ننتمي إليه، نشكّله ويشكّلنا بلا هوادة. وليس مثل قراءة ريكور طريقة لامتحان هذه السبيل والمشي فيها.

التحقيق 6

الأنا قوة إنتاج
أو
هابرماس واقتصاد الهوية

"إنّ الإنسانية لا تطرح على نفسها من المشاكل إلاّ ما تستطيع حله"

ماركس

تقديم:

علينا أن ننبّه منذ البداية إلى أنّ كتاب هابرماس الذي تُرجم إلى الفرنسية[1] سنة 1985 تحت العنوان الجميل **بعد ماركس**، والذي نشرت دار الحوار السورية تعريبا[2] له سنة 2002، هو في الحقيقة جزء من كتاب أكبر كان قد نشره المؤلف سنة 1976 وتحت عنوان آخر أقلّ بريقا هو "نحو إعادة بناء المادية التاريخية"[3]. إنّ الكتاب "ترجمة جزئية للطبعة الأصلية (ثلثا الكتاب تقريبا) (ص 5)[4]، وهو يحمل أيضا بصمات التقليد الفرنسي سواء من حيث الحاجة الفلسفية إلى قراءته أو من حيث نوع التلقّي لإشكاليته.

فما معنى أن نفكّر "بعد" ماركس؟ ووفقا لأيّة تبريرات عمد المترجمان الفرنسيان إلى نقل غرض الكتاب من الهاجس **المنهجي** التي يدفع الفلسفة "نحو

1 Jürgen Habermas, Après Marx. Traduit de l'allemand par Jean-René Ladmiral et Marc B. de Launay (Paris: Librairie Arthème Fayard, 1985).

2 يورغن هابرماس، **بعد ماركس**. ترجمة محمد ميلاد (اللاذقية: دار الحوار للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 2002).

3 J. Habermas, Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus (Suhrkamp, 1976).

4 ترد جميع الإحالات على الكتاب موضوع القراءة في صلب المتن.

إعادة بناء المادية التاريخية" (العنوان الأصلي) إلى الموقف **التأويلي** الذي يقوم على قرار التفكير "بعد ماركس" (العنوان الفرنسي)؟ ثمّ: إلى أيّ مدى يمكن للقارئ العربي (أو **غير الغربي** الذي ينتمي إلى الفكر **ما بعد الاستعماري**) أن يفهم هابرماس في ضوء العنوان الفرنسي الذي اكتفى المعرّب إلى نقله كما هو دون أيّ تأصيل نظري خاص بالثقافة التي ينقل إليها؟

برغم هكذا صعوبات يبدو أنّ الكتاب يملك وحدة إشكالية عالية، حيث أنّ "البرنامج النظري" الذي يدعونا إليه فيما يخصّ المادية التاريخية هو "إعادة بناء" (*Rekonstruktion*) أسسها في ضوء هذا التشخيص المضاعف: من جهة، أنّها نظرية ما تزال "طاقتها التحفيزية لم تُستنفذ (بعدُ)" (ص 21)؛ ومن جهة، أنّ المجتمعات ما بعد الصناعية قد أصبحت تعاني من صعوبات **معيارية** (حقوقية وأخلاقية) لم يعد التفسير التقليدي لها بوصفها "أشكالا للوعي مهمتها تثبيت السيطرة" (ص 225) كافيا ولا ناجعا.

من أجل ذلك علينا قراءة فصول الكتاب الخمسة على مرحلتين: أوّلا الفصول الثلاثة الأولى بوصفها محاولات "إعادة بناء" نقدية للمادية التاريخية، تكاد تكرّر نفس الخطة لإعادة تأويل نمط تشكّل هويات الأفراد والمجتمعات في ضوء ما تحقق من مكاسب نظرية **بعد** ماركس، وخاصة في علم النفس (فرويد وبياجي) والاجتماع (بارسونس) والانثروبولوجيا (ميد) وفلسفة اللغة (سورل) وفلسفة الحق (راولز) والإتيقا (آبل)؛ ثمّ قراءة الفصلين الأخيرين حول مسألة "الشرعية" (الفصل الرابع) و"دور الفلسفة" (الفصل الخامس)، بوصفهما امتحانيْن منهجييْن لنتائج الفصول الثلاثة الأولى.

ربّ قراءة قد تساعدنا على استجلاء مضمون هذا الكتاب ومنهجه ووجه الأصالة فيه عسى أن نتوفّر من بعدُ على عناصر كافية لمناقشته.

1- البنى المعيارية للهوية علاقات إنتاج جديدة

لا يعني توجّه هابرماس "نحو إعادة بناء المادية التاريخية" مجرّد التفكير "بعد ماركس"، حيث تؤخذ البعدية في معنى زماني وتفيد التخلّي أو التنكّر أو الدحض، بل الأمر يتعلق بدعوة إلى القيام بمناقشة إيبستيمولوجية منهجية لنظرية ماركس من

الداخل، بحيث تعمل على تغيير مركز الثقل فيها من "البنى التحتية" (الاقتصاد السياسي) إلى "البنى الفوقية" (الظواهر الثقافية). وقد يبدو أنّ هابرماس وقف على حقيقة تاريخية جديدة لم يبصر بها ماركس، ألا وهي أنّ الظواهر الثقافية يمكن أن تكون عنصرا حاسما في تشكيل البنى الاجتماعية (ص 24). وهو أمر لا يمكن أن ينكشف إلاّ إذا تمّ التوصّل إلى "إعادة بناء الافتراضات الأولية الكلية للمعايير والقيم" (ص 23). فكيف خرّج هذا التأويل؟

بما أنّ مراجعة أيّ نظرية لابدّ أن يكون ناتجا عن ظهور أمر جديد إمّا في نمط التفكير أو في واقع المجتمعات، فإنّ عنوان الفصل الأوّل، أي "المادية التاريخية ونموّ البنى المعيارية"، من كتاب هابرماس هو تشخيص دقيق للسبب الذي يحضّ على إعادة تشكيل نظرية ماركس. إنّ الأمر الجديد الذي يشكّل تحدّيا نظريا أمام الماركسية هو "نموّ البنى المعيارية" نموّا بلغ من الخطورة أنّ تفسيرها بوصفها مجرّد وعي زائف تنحصر وظيفته في تبرير النظام الاقتصادي يحتاج إلى مراجعة. كيف صاغ هابرماس هذه الصعوبة؟

إنّ مساهمته إنّما تكمن في اقتراحه "الفعل التواصلي" مقاما منهجيا غير مسبوق لإعادة بناء "التطوّر الاجتماعي" بوصفه لم يعد مجرّد مفعول لعلاقات الإنتاج، بل صار يتشكّل ويعمل وفقا لمفاعيل "معيارية" علينا إيضاحها. إنّ إعادة بناء **المادية التاريخية** إنّما تعني إذن إعادة تشكيلها بوصفها قابلة للتحوّل من نظرية علموية إلى **نظرية في النشاط التواصلي** (ص 24)، وذلك يعني نقلها من براديغم الوعي الحديث إلى براديغم اللغة المعاصر. ما الضرورة الداعية إلى ذلك؟

يسوق هابرماس ثلاثة أسباب نابعة من تاريخ الماركسية نفسها: 1- "العلموية" التي جعلتها تعوّل على "فلسفة رديئة" غير قادرة على السيطرة على مسبقات "فلسفة التاريخ" التي تفكّر بها (ص 22)؛ 2- غموض أساسها "المعياري"، حيث أنّ ماركس اكتفى بإضفاء المادية على منطق هيغل دون التحرر من وطأة براديغم الوعي الذي تأسس عليه (ص 22-23)؛ 3- أنّ تطوّر المجتمع ليس فقط رهين "قوى الإنتاج" كما كان يفترض ماركس، بل هو مشروط أيضا بنوع من "علاقات الإنتاج الجديدة" الممثّلة في "المعرفة الأخلاقية" و"المعرفة العملية" و"الفعل التواصلي" و"علاج النزاعات بواسطة الإجماع" (ص 23-24) داخل مجتمع ما.

ليست **إعادة البناء** المنهجية للمادية التاريخية سوى معالجة نسقية لهذه الأسباب الثلاثة المشار إليها، فهي عمل على بلورة فلسفة **غير علموية**، تكون قادرة على إيضاح الأساس **المعياري** للفعل الاجتماعي، بالاشتغال على **القضايا الأخلاقية والعملية والتواصلية بوصفها علاقات إنتاج من نوع جديد**، وليس مجرّد بنى لوعي زائف. كيف ذلك؟

يقترح هابرماس أن ندخل ماركس إلى المدارس الفكرية التي أتت بعده وأن نعيد بناء تفكيره من هذه الزاوية. فالدواء من العلموية هو أن نعيد فهم التفسير المادي للتاريخ في ضوء "برامج بحث مستوحاة من فرويد وميد (Mead) وبياجيه" (ص 22). أمّا رفع الغموض المعياري لذلك التفسير فقد كان ممكنا لو أنّ ماركس "انتهز ما يقوله (prendre au mot) المضمون المعياري للنظريات البورجوازية المهيمنة" (ص 22)[1]، أي ما كانت تستمدّه الأخلاق الليبرالية من فلسفة الذات، وهو ما وقع التنكّر له لاحقا من خلال سحب النموذج الوضعي على الأساس الحقوقي للمجتمع. وأخيرا، فإنّ فهم المسائل الأخلاقية والتواصلية لا يتمّ إلاّ إذا "نجحنا في إعادة بناء المسبقات الكونية للتواصل وطرق تبرير المعايير والقيم"، على نحو ينقل صلاحيتها من الادعاء النظري المحض إلى "التفاهم الموجَّه" سلفا بواسطة شروط المعقولية المنبثة في ثنايا "اللغة" التي نتكلّمها ونفعل بها، سواء أكانت تعبيرا رمزيا أو قضية منطقية أو تجربة أصيلة تفصح عن نفسها أو فعلا كلاميا صائبا بمقتضى المعايير والقيم السارية (ص 23).

إنّ طرافة تشخيص هابرماس لهذه الصعوبة المعيارية للتفسير المادي للتاريخ تكمن في أنّه يريد أن ينقل هذا التفسير من الفحص عن البنى الاقتصادية للوعي إلى إيضاح "بنى البيذاتية (l'intersubjectivité) التي تشكّلها اللغة" (ص 25). **البيْذاتية** لا تعني لدى هابرماس الترابط القصدي بين الذوات المحضة، كما لدى هوسرل، بل الترابط اللغوي بين ذوات يتشكّل وعيها بنفسها من خلال جملة من "أفعال الكلام"

1 نلاحظ أنّ المترجم العربي قد أساء فهم عبارة "prendre au mot" التي لا تعني "يستعير من الكلمة" كما يقترح (ص 22) بل انتهاز ما يقوله أحدُهم وهو يظنّ أنّ ما قاله لن يُقبل بسرعة. وهي ترجمة للعبارات الألمانية " einen beim Wort halten, nehmen, ergreifen)، أو الصيغة الانكليزية "he took me at my word).

(des actes de parole) الراسخة هي بدورها في بنية المجتمع الذي تنتمي إليه. من أجل ذلك فإنّ المعايير الحقوقية والأخلاقية لا يمكن ردها إلى مجرّد قواعد أو بنى وعي زائفة، بل هي **بنى لغوية بيْذاتية** هي التي تنظّم تطوّر الأنا وتطوّر الجماعة في نوع من التناظر الكثيف بينهما.

ذلك ما يقود إلى الإقرار بوجود "بنى وعي متماثلة بين تطور الأنا والتطور الاجتماعي" (ص 44). ربّ تماثل يعبّر عن نفسه من خلال حقيقتين ينبغي الانطلاق منها في التفسير المادي للتاريخ: معيارية المجتمع وبيْذاتية اللغة (ص 26، 32). للإبانة عن ذلك اختار هابرماس مسألتين اعتبرهما مثالين ساطعين عن أصالة البنى المعيارية وكيف أنّه لا يمكن الاكتفاء بمجرّد ردّها إلى البنى الاقتصادية. المثال الأول هو "البنى الخاصة بهوية الأنا" (ص 26 وما بعدها)، أمّا المثال الثاني فهو "البنى الخاصة بالهوية الجماعية" (ص 33 وما بعدها).

لنقل إنّ الصعوبة المعيارية التي تواجه الماركسية حسب هابرماس هي بعبارة حادة: مسألة "الهوية". وينبغي، على الحقيقة، أن ننوّه بالسبق النظري الذي حققه هابرماس في طرحه لمسألة الهوية منذ مطلع السبعينات قبل أن تصبح موضوعة فلسفية رائجة في أواخر القرن العشرين في كتابات ريكور وروورتي وتايلور وغيرهم.

كيف ذلّل هابرماس الصعوبة المعيارية التي تثيرها مسألة "الهوية" في وجه التفسير المادي للتاريخ؟

علينا أن نعلم أنّ هابرماس قد ورث عن ماركس (ص 24) حرصه على التفكير في الظواهر الإنسانية بشكل **ما-بعد-درويني**، بمعنى أنّه يفسّر الشخصية الإنسانية من خلال قدراتها على **التعلّم والتطوّر** ضمن شروط بقائها التاريخية. ربّ إرث نظري قد وجد في أعمال فرويد وبياجي (ص 22، 26) تأييدا نظريا حاسما. لكنّ عمل هابرماس لا ينحصر في مجرّد تطبيق التحليل النفسي أو علم النفس النشوئي على المادية التاريخية، بل إنّ طرافته تكمن في أنّه جنّد لهذا الغرض آخر أدوات فلسفة اللغة المعاصرة، ونعني الطريقة **التداولية**.

لذلك فالبنية المعيارية للهوية لا تعني لدى هابرماس مجرّد الانتماء القومي للأفراد أو المجتمعات، بل هي بالتحديد شبكة من العلاقات الذاتية التي تتشكّل

بموجب عالم معيش مشترك مهيكل بواسطة اللغة ومنجز من خلال أفعال كلامية معينة. إنّ الهوية بنية معيارية في معنى أنّها بنية لغوية "تذاوتية" أو "بيْذاتية" (intersubjective) مشكّلة باللغة (ص 25). ولذلك ليس المجتمع مجرّد مجموعة **اقتصادية** من المنتجين والمستهلكين، وانما هو "شبكة من الأفعال التواصلية" (نفسه). إنّ الهوية المقصودة هي بنية تواصلية وليس نعرة قومية أو إتنية.

إنّ قوة تحليل هابرماس تكمن في أنّه يسعى صراحة إلى إعادة بناء التفسير المادي للتاريخ الفردي والجماعي من خلال تملّك **تداولي** للمكاسب المنهجية **لنظرية التطوّر المعاصرة** ينجح في إيضاح التجانس بين تطوّر الأنا الفردي وتطوّر النوع البشري وفقا لبنى **معيارية** واحدة، هي أنماط وسيرورات بناء الهوية بواسطة مجموعة من مسارات التعلّم والتطوّر (ص 25).

لذلك فالهوية "موقف إنجازي" (ص 34) وليست موقفا إجرائيا. لكنّ الفرد لا يصنعها بفعله بشكل معزول. إنّه "لا يمكن لأحد أن يبني شخصية بمعزل عن أشكال التمييز الخاصة بالهوية التي يقول بها الآخرون بخصوصه" (ص 34). فكل هوية هي هوية جماعية: "تُعيَّن" سلفا، ولا نختارها بحرية، ولها "استمرارية تتجاوز الآفاق البيوغرافية لأعضائها" (ص 35). من أجل ذلك علينا التمييز بين الهوية "الافتراضية" للأشياء، وهو مفهوم خاص بالمعرفة العلمية للظواهر، وبين الهوية "التواصلية" للأشخاص، التي تتأسس عليها أدوارهم في المجتمع (ص 36). هذه الهوية التواصلية هي التي تضمن "اتصالية" المجتمع وتحدد طريقة المجتمع في رسم الحد الذي يفصله عن محيطه وفي تعيين نمط الانتماء إليه (ص 38).

هذا الدور الحاسم لمسألة الهوية في تخريج البنى المعيارية والبيْذاتية للمجتمع جعل هابرماس يفهم إعادة بناء التفسير المادي للتاريخ بوصفها عملية إعادة كتابة تاريخ تشكّل الهويات البشرية من القبيلة إلى الامبراطورية إلى الدولة الحديثة (ص 39-41). لكنّ الخيط الهادي عنده ليس تاريخيا بل نقديا: إنّ غرضه هو تحديد الملامح المميّزة لتجربة الهوية التي شكّلت المواطن البورجوازي الحديث وميّزته تمييزا حادا عن بقية الإنسانية.

فقد تدرّجت دلالة الهوية من بنية **قرابة** (في حدود القبيلة) إلى بنية مماهاة **عقدية** دينية أو سياسية (في نطاق الامبراطوريات القديمة) لكنّها انتهت إلى بنية

كلية للأنا (في أفق الأزمنة الحديثة). - وإنّ الخطير إنّما يكمن، حسب هابرماس، في أنّ الرأسمالية قد خلقت مجالا طريفا للهوية هو "مجال القرارات الفردية وغير المركزة، [وهو] منظّم حسب مبادئ كلية، في إطار الحق الخاص البورجوازي" (ص 41).

إنّ خطورة الحداثة إنّما تكمن في أنّها قامت على تطوير كلّي لبنى الشخصية البشرية بوصفها "هوية اتفاقية" (identité conventionnelle) هي ماهية **الفرد** الحديث. إنّه لا يمكن الفصل بين النظام الرأسمالي وبين "الفردانية" الحديثة التي أعادت تشكيل هوية الأعضاء المدنيين للمجتمع البورجوزاي حسب الخصائص التالية: 1) بوصفهم "ذوات" (sujets)[1] حقوقية خاصة؛ 2) ذوات أخلاقية وشخصية خاصة؛ 3) ذوات سياسية حرة. بذلك يكون الفرد الحديث "مالكا" حقوقيا و"شخصا" أخلاقيا و"مواطنا" سياسيا في آن. بذلك تتشكّل الهوية الحديثة على قاعدة "الشرعية والخلقية والسيادة" (ص 42).

بيد أنّ الهوية الحديثة قد بقيت تعاني من تعارض داخلي فيها بين طابعها الكوني أو الكوسموبوليطيقي، أي هوية البشر بما هو مواطن عالمي، وبين طابعها المحلّي الذي يشكّل قوام الدولة-الأمة. إنّ نقطة الصعوبة في برنامج الحداثة هو أنّها بنت فكرة الفرد على هوية سياسية مزدوجة فهو **إنسان ومواطن** في نفس الوقت (ص 42). صحيح أنّ الدولة الحقوقية قد نجحت لبعض الوقت في تحييد المنافسة بين الهويتيْن "بواسطة الانتماء إلى الأمة: الأمة هي شكل الهوية في الأزمنة الحديثة" (نفسه). لكنّ هذا الحلّ "قد فقد الآن ثباته" (ص 43).

فلم تعد الخصوصيات القومية (العرقية والطائفية واللغوية والثقافية والجهوية والأقلية) كافية وحدها لتأمين حاجة الهوية الجماعية في المجتمعات المعاصرة. إنّ المطلوب من المادية التاريخية هو أن تساعدنا، من حيث هي امتداد لفلسفات التاريخ البورجوازية، على بلورة ملامح مشروع "هوية جماعية تكون قابلة للمصالحة مع البنى الكونية للأنا" (ص 43). وما كان يشار إليه في القرن الثامن

1 نلاحظ أنّ المترجم العربي قد أساء فهم عبارة "sujets" الفرنسية فنقلها في معنى "أتباع"، وهو ما قاده إلى نقل عبارة "sujets libres" بكلام لا معنى هو "أتباع أحرار"؟ (ص 41-42)

عشر تحت عبارة "الكوسموبوليطيقية" ربما ليس سوى "الاشتراكية"، ولكن الاشتراكية من حيث هي "مستقبل" و"برنامج" وليس في واقعها إلى حد الآن. إنّ القصد هو أنّ الهويات الجماعية لم تصمد في الوقت الراهن إلاّ "في إطار الحركات الاجتماعية" (ص 43)، ولذلك فإنّ على المجتمع المعاصر ليس فقط أن يتغيّر على مستوى إنتاجي بل أيضا على مستوى "سيرورات إنشاء المعايير والقيم التي تميّزه" (نفسه)، أي على مستوى هويته أيضا.

2- النقد بوصفه "إعادة بناء" تداولية كلية وليس تفكّرا ذاتيا

علينا أن نبصر هنا بحرص هابرماس على إضفاء طابع موجب وتأصيلي وسويّ على منهجه: إنّ قصده ليس "التفكيك" (déconstruction) على طريقة دريدا، حيث أنّ همّه لا ينحصر في قراءة نصوص ماركس على نحو استطيقي، بل "إعادة البناء" (Rekonstruktion) من حيث هي نشاط نظري **موجب** يعمل على "إعادة تشكيل" النظرية الماركسية في "صورة جديدة"؛ وإنّ اهتمامه بماركس ليس عقديا أو نصّيا أو تأريخيا، بل هو **تأصيلي** يبحث عن طريقة تمكّن من بلوغ الهدف الذي رسمته المادية التاريخية لنفسها "على نحو أفضل"[1]؛ وإنّ هذا التوجّه ليس استثناء منهجيا في تاريخ الماركسية بل هو الطريقة الايبستيمولوجية "**السويّة**" لمعالجة أيّ نظرية، أي إخضاعها للـ "مراجعة" وتنشيط ما "لم يُستنفذ" فيها من "طاقة تحفيزية" على التفكير.

بيد أنّ الجدّة المنهجية لمصطلح "إعادة البناء" لا تظهر إلاّ إذا قارنّاه بالمنهج الذي ميّز فلسفة الذات الحديثة، نعني منهج "التفكّر الذاتي" (Selbstreflexion): ففي حين أنّ الكتابات الأولى لهابرماس، مثل **المعرفة والمصلحة** (1968) **والنظرية والممارسة** (1963)، قد ظلت تراهن على تحويل داخلي لمفهوم "التفكّر" (Reflexion) إلى "نقد" (Kritik) للمجتمع، فإنّ كتاب **بعد ماركس** قد قام على التخلّي عن مصطلح "التفكّر" الذي ورثه هابرماس عن تقليد المثالية الألمانية (كانط، فيشته، هيغل)، أي عن الصيغة

1 هذه العبارة سقطت في الترجمة العربية، را:
- Jürgen Habermas, *Après Marx* op. cit. p. 26.

الأخيرة من فلسفة الوعي، والانصراف إلى بلورة خطة منهجية **ما بعد ذاتية** لأنّها "إعادة بناء عقلية" لعناصر معرفية أو نظرية لم تعد ظواهر وعي بل صارت بنى رمزية أو أفعال لغوية هي التي تشدّ المؤسسة المعيارية لمجتمع ما. وإذا كانت فلسفة الوعي تستعمل "التفكّر" للكشف عمّا هو "لاواع" في ما يقوله الوعي عن نفسه أو عن مجتمعه، فإنّ فلسفة التواصل التي ينشدها هابرماس تعوّل على "إعادة بناء" عناصر الصلاحية لأيّ خطاب حول أنفسنا أو حول العالم المعيش الذي نشارك فيه، بوصفها عناصر قابلة للنقاش لأنّها ناتجة عن استعمال عمومي للعقل، وليست كشوفات هرمسية لذات سواء كانت ذات التاريخ أو ذات فرد معزول. إنّ رهان التفكّر الذاتي هو تأسيس الحقيقة على "اليقين" الباطني الذي يملكه وعي ما عن نفسه، في حين أنّ "إعادة البناء" تراهن على "كونية" الحقيقة بين أعضاء الجماعة التواصلية للإنسانية الحالية.

إنّ منهج هابرماس **بنائي، تواصلي ونقدي** في آن: إنّه بنائيّ لأنّ المعرفة بالنسبة لدى هابرماس نشاط تركيبي وإجرائي وصوري وأداتي مستقلّ عن إرادة الذوات المنتجة له؛ وهو تواصلي لأنّ بنيته ليست ذاتية بل لغوية، والعالم المعيش الذي يدرسه هو ظاهرة رمزية وتداولية وليس تجربة خاصة بأنا معزول أو بأمة معزولة؛ وهو نقدي لأنّه يرفض الانحصار في وصوف فينومينولوجية لظواهر محضة، ويريد أن يشارك في إعادة تشكيل البنى المعيارية للمجتمع الذي ينتمي إليه.

إنّه بهذه المعاني مجتمعة يدافع هابرماس عن **كونية** المنهج الفلسفي. وهي كونية تأخذ عنده معنى طريفا ألا وهو **التعدّد** المبدئي للمقاربات للمسألة الواحدة باستعمال تركيبي مكثّف لجملة أدوات التحليل التي توفّرها مختلف العلوم الإنسانية المعاصرة، مثل علم الاجتماع الوظيفي وعلم النفس التكويني والخطاب التاريخي والانثروبولوجيا السياسية والألسنية والتحليل النفسي ونظرية التطور والبنيوية، - وذلك بوصفها نشاطا نظريا متضافرا وليس جهودا مفصولة عن بعضها البعض. بذلك يفسّر هابرماس دلالة "إعادة البناء" بأنّها تعني "الإدماج النقدي لمقاربات متوازية" (ص 65) في آن واحد.

3- المعقولية الحديثة طاقة لم تُستنفد بعدُ

يبدو أنّ الرهان العام لدى هابرماس هنا هو رسم ملامح"ماركس إيجابي". ويعني ذلك هو تخليص ماركس من وطأة تقليد **نقد العقل الأداتي** الذي سيطر على أعمال الجيل الأول من أعضاء مدرسة فرنكفورت، مثل هوركهايمر وأدورنو، والذي لم يفض إلاّ إلى التفريط في المكاسب المدنية لعصر التنوير، وحصر الفلسفة في مهمة نقد الحداثة دون القدرة على إنتاج دلالة محددة ومضامين موجبة لخطة "الحداثة المضادة" (l'anti-modernité).

أمّا وجه الأصالة والابتكار في هذا التوجّه فهو يتمثل في هذا التنبيه النظري الذي يتكرر في مواضع متعددة من الكتاب: أنّ الدولة البورجوازية ليست "إلاّ أحد التحققات الممكنة" للسياسة و"أنّ بنى المعقولية التي **أصبحت متاحة** في العهد الحديث لم تستنفذ **بعد** وتتيح تجسيدا مؤسسيا هاما في شكل سيرورات دمقرطة أكثر تقدما" (ص 58).

ما معنى هذا التنبيه في كتاب حول ماركس؟ - علينا أن نتذكّر أنّ هابرماس قد قد نبّه منذ مفتتح الفصل الأول إلى أنّ المادية التاريخية نظرية ما تزال "طاقتها التحفيزية لم تُستنفذ بعد" (ص 21). وها هو يؤكد من جهة أخرى إلى أنّ برنامج الحداثة السياسي والعقلاني ما يزال لم يُستنفذ بعد. علينا ألاّ نرى في ذلك نزعة محافظة جديدة أو متنكرة. بل أن نأخذ ذلك بوصفه موقفا فلسفيا على قدر عال من الطرافة.

ففي حين أنّ جملة تقاليد الفلسفة المعاصرة يمكن أن تُردّ إلى نقد جذري للعقل سواء بوصفه عقلا أداتيا (من ماركس إلى أدورنو) أو عقلا عدميا (من نيتشه إلى فوكو)، نلاحظ أنّ هابرماس قد حاول صراحة وضع حدّ للنزعة السالبة للنقد المعاصر للحداثة، وتحويله من الداخل - وليس من خلال موقف وضعي-منطقي خارجي - إلى إعادة بناء موجبة لما لم يُستنفذ بعدُ ممّا وعدت به هذه الحداثة وقالته عن نفسها.

إنّ ما لم يُستنفذ بعدُ من برنامج الحداثة هو طاقتها التحريرية. وهذا يعني أنّ علينا ألاّ نحصر دلالة "العقلنة" الحديثة في آليات العقل الأداتي أو الوضعي، بل يجدر بنا أن نكشف عن الوجه الآخر الموجب والطريف من مسار العقلنة (ص 45).

أين بحث هابرماس عن مصادر هذا الوجه الآخر من العقلنة التي أفضت إلى رسم معالم الحداثة؟ - لقد بحث عن ذلك ضمن مجال طريف هو التمثّلات **الحقوقية والأخلاقية** للفرد الحديث. هذا الأمر طريف لأنّ المصدر التقليدي لتفسير مشكل المعقولية هو العلوم الوضعية الحديثة وليس "البنى البيْذاتية القائمة في اللغة" (ص 44) التي تنظّم أشكال الوعي. ووجه الطرافة تحديدا هو إعادة تعريف الفرد الحديث على نحو ينقله من الصفة الاقتصادية للمالك الخاص إلى الصفة التداولية للذات المتكلمة والفاعلة. نحن نمرّ بذلك من فرد يُعرّف بالفردانية والملكية الخاصة أساسا، إلى ذات تُعرَّف بالفعل الإنجازي والكلام التواصلي أساسا.

في ضوء هذا الانزياح الطريف من الملكية إلى التواصل يدعونا هابرماس إلى تفادي الخلط السائد "بين السيرورتين الخاصتين بالعقلنة، والتين تحددان التطور الاجتماعي: فإنّ عقلنة الفعل لا تقع على قوى الإنتاج فحسب، بل أيضا، وبشكل مستقل، على البنى المعيارية" (ص 45)، أي على النشاط التواصلي الذي يشدّ هوية مجتمع ما. إنّ القصد هو ضرورة التفريق بين نمطين من العقلنة، أحدهما، مثل الحرب (ص 47)، "استراتيجي" أو "فعل عقلي إزاء غاية ما" (*zweckrational*) يتعلق بالوسائل التقنية والقرارات المصاحبة لاستعمال هذه الوسائل، أمّا الآخر، مثل مسألة "الهوية" (ص 49)، فهو "تواصلي" يقع في مقام مستقل عن الوسائل. الأوّل ينمّي قوى الإنتاج، في حين أنّ الثاني ينمّي البنى البيْذاتية والمعيارية للأفراد (ص 45-46).

بذلك تبدو قوة هابرماس في عدم حصر العقلنة في بُعدها "القضوي" (propositionnel) السائد في النظريات العلمية، وفتحها على أبعاد أخرى لا تقلّ خطورة. إنّ الجديد هو تنسيب صلاحية العقل العلمي بالتنبيه إلى أنّ قاعدة الصلاحية ليس حكرا على القضية المنطقية أو المبرهنة الرياضية، بل إنّ "الكلام" بعامة، من حيث هو ظاهرة اجتماعية، إنّما ينطوي على أبعاد صلاحية أخرى. ففي كلّ فعل كلامي، أي في كلّ فعل اجتماعي تواصلي توجد مقتضيات صلاحية كلية متعددة: فإلى جانب "الحقيقة" (vérité)، يحصي هابرماس "الصواب" (la justesse) أو سداد الرأي الناجم عن احترام المعايير و"الصدقية" (la véracité) في النوايا (ص 46).

بذلك يتضح أنّ ظاهرة العقلنة أكثر تعقيدا من المعقولية التقنية. إذْ نحن نستطيع أن نعقلن أيّ فعل أداتي أو استراتيجي، أي نستطيع أن نوجّهه نحو غاية بواسطة سيطرة على الوسائل بالاستناد إلى "معرفة صحيحة" سواء تجريبيا أو تحليليا (ص 47)، ولكننا لا نقدر أن نعقلن الفعل التواصلي، أي لا يمكننا أن نعيّن سلفا مسار البنى المعيارية لمجتمع ما.

فإذا فصلنا بين نوعي العقلنة، أمكن لنا أن نستعمل أحدهما للتحرر من الآخر. فإذا كانت العقلنة الإستراتيجية سيطرة تقنية على الأشياء، أو على الأشخاص بوصفهم أشياء أو أدوات، فإنّ العقلنة التواصلية قد تعني "إلغاء علاقات السيطرة المندمجة بصورة خفية في بنى التواصل، والتي تمنع التحكم الواعي في الصراعات، وتمنع تسوية هذه النزاعات من خلال الإجماع بوضع العراقيل أمام التواصل سواء على الصعيد النفسي أو الشخصي المشترك" (ص 48).

إنّ تناول هابرماس لظاهرة "العقلنة" هو محاولة قراءتها بوصفها بنى تتشكّل وتتطوّر داخل نطاق رؤية معيّنة للعالم تعبّر عن نفسها من خلال مؤسسات رمزية هي التي يستمدّ منها الأفراد والمجتمعات نمط الانتماء الذي يخصّها. إنّ العقلنة ليست مجرّد إجراءات إستراتيجية بل هي من وجه آخر مخزون عملي موجب مجسّد في جملة من بنى الوعي وممأسس في بنى معيارية هي الأساس التاريخي للهويات الجماعية. بذلك تكفّ مسألة الهوية عن تكون مشكلة عرقية أو إتنية، وتصبح بنية معيارية اتفاقية مرتبطة بأدوار اجتماعية محددة، تكوّنت بشكل مؤسساتي ضمن أنساق من التعلّم ودرجات من التطوّر علينا كتابة تاريخها المادي.

بيد أنّ أطرف نتيجة نظرية لبحث هابرماس في كتاب **بعد ماركس** إنّما هي بلا شك طريقته في إعادة بناء مسائل **الشرعية** في الدولة الحديثة (الفصل الرابع). "**إنّ الشرعية هي قدرة نظام سياسي على أن يكون معترَفا به**" (ص 185). إنّ وجه الابتكار هنا هو في إيضاح المسار الداخلي لظاهرة "الشرعية" (légitimité)، على نحو ينقلها من مجرّد اعتراف "قانوني" (légal) أو سياسي خاص بالدول، إلى فعل تواصلي مستقل ومعقّد هو ما يسميه هابرماس بعبارة "الشرعنة" أو التشريع (légitimation). إنّه ينتهي إلى التشكيك في الحصر السائد لمقولة الشرعية في وصف مجتمعات الدولة فحسب: "ما من نظام سياسي يستطيع على المدى البعيد

أن يضمن لنفسه ثقة الناس، أي طاعة أفراد المجتمع، دون الاستناد إلى أشكال معيّنة من الشرعنة" (ص 188).

ولكن ما هي مصادر الشرعية؟ - هنا تكمن طرافة هابرماس. إنّ المصدر الأساسي للشرعية هي البنى المعيارية لمجتمع ما، أي اللغة والانتماء الإتني والتقاليد والثقافة العقلية، وبعبارة واحدة إلى مقومات "الهوية الجماعية" (ص 190). لكنّه لا يذكر هذه العناصر دفاعا عن موقف قومي، بل بوصفها وحدها "ضمانة الاندماج الاجتماعي الخاص بهوية مجتمع يُعرَّف من خلال معايير" (نفسه) بنى عليها تطوّره التاريخي.

إنّ قيمة هذا التشخيص لا تظهر إلاّ متى التزمنا بالتمييز بين مقوّمات الشرعية وأشكال بناء مؤسسات السلطة (ص 191). ليست الشرعية مشكلا سلطويا خاصا بالدولة بل بنية معيارية لمجتمع ما. ربّ بنية كانت الأديان توفّر عنها "تبريرات سردية" فقدت اليوم جزء كبيرا من أدائها مع ظهور الأزمنة الحديثة بوصفها حقلا معياريا يتقوّم بظواهر غير مسبوقة مثل "العلمنة" (sécularisation) والحق الطبيعي واقتصاد السوق والسيادة الحقوقية والأمة (ص 200-201). إنّ الشكل الجديد للشرعية لم يعد سرديا بل صار "إجرائيا" يكمن دوره في تشكيل الدولة الحقوقية ويوجّه عملية تحوّلها إلى أمة (نفسه).

بيد أنّه من أجل أنّ "العولمة" قد حدّت من "هوامش تصرف الدولة القومية" (ص 206)، فإنّ مشاكل الشرعنة قد صارت أكثر حدة. وليس من حلّ لها إلاّ متى أفلحنا في إضفاء طابع مؤسساتي على أي شكل من النزاع حولها، وذلك من خلال مأسسة المعارضة وتقعيد سيرورة الشرعنة وتشريك المواطنين في بناء الشرعية (ص 203).

لذلك فإنّ "الفضح الماركسي" للتبرير لا يكفي (ص 205)، كما أنّ الحلول التي تقدمها الدولة-الأمة هي أيضا بلا تأثير؛ إنّ فقدان الشرعية يظلّ خطرا محدقا (ص 207). ولذلك فإنّ التفكير السياسي مدعوّ دوما إلى البحث عن شروط أكثر وجاهة لأنظمة "التبرير" التي تتأسس عليها كل عملية شرعنة، إذ ليست الشرعنة غير نظام التبرير الخاص بمجتمع ما (ص 215-216).

4- التباسات هابرماس

يعبّر هابرماس عن الفكرة العامة للكتاب بقوله: "إنّي أريد الدفاع عن الأطروحة التي تقول بأنّ تطوّر البنى المعيارية هو الذي يفتح الطريق أمام التطوّر الاجتماعي، باعتبار أنّ مبادئ جديدة لتنظيم المجتمع تستتبع أشكالا جديدة للاندماج الاجتماعي" (ص 49).

بيد أنّ هذا الزعم النظري هو أبعد ما يكون عن التخلّي عن ماركس (ص 49 و51). إنّه فقط إعادة توزيع دلالية لعبارة "المادية التاريخية": فطرح هابرماس يريد أن يبقى "ماديا" طالما يتعلق الأمر بتحليل المشاكل التي تضع نمط الإنتاج في أزمة، لكنّه، في مقابل ذلك، يفضّل أن يكون "تاريخيا" بقدر ما يحتاج إلى فهم تطوّرات المجتمع تحت تأثير "بنى جديدة للوعي" هي التي تتحكم في "رؤى العالم" المحركة للقوى الاجتماعية، أي لقوى الإنتاج والسلطة.

- هذا الازدواج في تفكير هابرماس، أي في منهج "إعادة البناء"، هو الذي يثير مجموعة من الالتباسات.

إنّ هابرماس يريد أن يكون ناقدا للحداثة في تقليد ماركس، لكنّه يحرص أيضا على أن يظلّ وريثا شرعيا لمكاسب فلسفة الذات في أثر كانط. وهو ينقد المجتمع البورجوازي، مثل الماركسيين، لكنّه يدعوهم إلى أخذ الحق الطبيعي الحديث بما قال من حريات وحقوق للمواكن الكوني. وهو يستعمل مفهوم علاقات الإنتاج لكنّه ينزاح به إلى البنى المعيارية للهوية بوصفها علاقات إنتاج جديدة. وهو ينخرط في نقاش حاد حول بنى الهوية الحديثة لكنّه يحرص على قراءتها بشكل دارويني يجرّدها من كلّ مضمون قومي.

وهو يدافع، من جهة، عن "أوّلية بنى الوعي في المجتمع بالنسبة إلى بنى الوعي لدى الفرد"، ومن جهة يقرّ بأنّ الذي يتعلّم هم الأفراد، وليس المجتمعات، إذ "لا ''تتعلّم'' المجتمعات إلاّ بشكل مجازي" (ص 50). وهو يتمسّك بأنّ ظاهرة العقلنة هي مقوّم الحداثة، لكنّه يصرف جهده إلى استكمال "نقد العقل الأداتي" بنحو من "نقد العقل التواصلي" الذي يتخفى داخل بنى المعقولية الحديثة. إنّه يؤمن بالاشتراكية لكنّه يقدّمها بوصفها صيغة أخرى من الشعار "الكوسموبوليطيقي" للقرن الثامن عشر، ويحكم عليها بأنّها "برنامج" مستقبلي وليست واقعا تاريخيا.

إنّه يرفض الصيغة الليبرالية من الحداثة لأنّها سقطت في موقف كلبي من المكاسب الحقوقية للفرد الحديث، حيث أفرغتها من محتواها تحت وطأة وضعانية حقوقية حادة، لكنّه لا يقبل الانخراط في قطار ما بعد الحداثة لأنّه لا يعدو أن يكون عنده ضربا من النزعة المحافظة الجديدة. إنّه يتراجع إلى فلسفة الأنا الحديثة لكنّه لا يهمّه منها سوى البنى الكلية لفكرة الذات الحديثة بوصفها مكاسب معيارية للحداثة وليس بوصفها تجربة متعالية للوعي الفردي في حميميته المعيشة.

لذلك يبقى تصوّر هابرماس لدور الفلسفة (الفصل الخامس) غامضا. فعلاوة على أنّ ماركس وتلاميذه لم يولوا اهتماما حاسما لدلالة الفلسفة التي يحتاجون إليها (ص 221-222)، فإنّ هابرماس، الذي يواصل تعريف الفلسفة بأنّها "تفكير نقدي" هو "الأكثر راديكالية في أيّ زمن"، لا يقترح علينا آخر المطاف غير بلورة "ماركسية غير دغمائية" (ص 228) بلا ملامح خاصة. وهو ما يترجمه هابرماس في الدور الثلاثي التالي: 1- أن تناضل الفلسفة لكي تبقى "الممثّل" الأكبر للنزعة الكونية للتفكير البشري برغم التجزّؤ الحاصل جرّاء التعدد المشط للعلوم؛ 2- أنّ مهمة الفلسفة هي "تأويل النفس والدفاع عن النفس" (ص 229)، وعدم الإفراط في نقد المركزية الأوروبية لأنّ ذلك لا يبرّر مهاجمة أسس التفكير وأنماط الحياة الغربية لأنّ هذه الأسس والأنماط "كونية وتقع ما وراء الحدود الحضارية" (ص 229)؛ 3- أنّ المهمة الأنبل للفلسفة هي نقد كلّ شكل من الموضوعانية وكلّ استقلالية إيديولوجية وكل نزعة إطلاقية، لأنّ النقد هو العنصر الوحيد الذي يشكّل هوية المجتمع الحديث، ولكن دون السقوط في أيّ هوية خصوصية أو محلية (ص 229).

إنّ دور الفلسفة إذن ايبستيمولوجي وتأويلي ونقدي في آن. لكنّ هذا التعدد الداخلي من شأنه أن يهدد صلاحية الخطاب الفلسفي فهو بالنسبة للعلوم غير علمي وبالنسبة إلى تأويلية الذات الغربية هو إتني-مركزي وبالنسبة إلى نقد الإيديولوجيات هو صادر عن بنى معيارية محددة سلفا. ولذلك فدور الفلسفة يبقى غامضا.

أمّا ما يثير حفيظة القارئ غير الغربي وبخاصة العربي الإسلامي فهو بلا ريب سكوته عن دور الثقافات الأخرى في تشكيل وعي الإنسانية الحديثة، برغم

بعض الإشارات أو التحفظات (ص 42 وخاصة ص 229). - إنّ معيارية المجتمع التي يفكّر بها مثل بيْذاتية اللغة التي يتحرّك ضمنها هي مشكل خاص بالمجتمعات "الغربية" فحسب، وليست قاسما مشتركا لأعضاء الإنسانية الحالية. من أجل ذلك هو لا يعرض للثقافة الإسلامية مثلا إلاّ في معرض تشخيص سلبي للصعوبة المزدوجة التي ترهق كلّ تأريخ كوني للإنسانية: فهو إمّا بحث عن "نزعة مقارنة تيبولوجية تدرس البنى العامة" كما في أعمال ماكس فيبر، أو "كتابة تاريخية تضع لنفسها حدودا مكانية-زمانية لتحليل بعض الثقافات فحسب" مثل أعمال المؤرخين الإسلامويين الغربيين (ص 124). إنّ الآخر الثقافي لا يمكن أن يظهر عنده إلاّ في دراسات مقارنة أو دراسات ثقافية قطاعية؛ إنّه ليس جزء منهجيا من إشكالية المجتمع الحديث بما هو كذلك. وبرغم أنّ هابرماس يدعو هؤلاء المؤرخين إلى الانتقال من النزعة المقارنة بين الثقافات إلى النظرة التطوّرية للنوع البشري، فهو يقيم خطته على التمييز بين **البحث** التاريخي الذي له "وظيفة أداتية" وبين **الخطاب** التاريخي الذي هو "صيغة سردية" و"بنية حكائية" لا يمكن للمؤرخ التخلي عنها، وينتهي إلى الارتياب من إمكانية تطبيق نظرية التطوّر في فهم الخطاب التاريخي (ص 124-127). إنّه لا يعرف مرجعا آخر للخطاب التاريخي غير الإطار "السردي" أي المرجع التأويلي والفينومينولوجي والرمزي واللغوي للمؤرخ، من جهة ما هو محكوم سلفا بجملة من "البنى البيْذاتية" (ذوات قادرة على الكلام والفعل) و"البنى المعيارية" (مؤسسات ومعايير وقيم) و"البنى الذاتية" (تأويلات ومقاصد) (ص 128). ههنا "لا تؤخذ التقاليد الثقافية بالإضافة إلى ذلك لذاتها من منظور تاريخ الأفكار، بل هي تُفحص من زاوية وظائفها الخفية" (ص 136).

وعلى ذلك فإنّ هذا الكتاب لا يثير هذا القدر من الالتباس إلاّ لأنّ هابرماس قد أفلح إلى حدّ كبير ليس فقط في إثارة المفاصل الأكثر خطورة من الوعي الذاتي الذي تحمله الحداثة الغربية عن نفسها، ولكن أيضا في رسم معالم النقاش الذي يجدر بغير الغربيين أن يشرعوا في بلورته حول أنفسهم وحول تاريخهم الحديث.

براقع العقل
أو
جبران والأنا المجنون

في سنة 1918 نشر جبران كتابا بالانجليزية تحت عنوان "المجنون". وهو يحتوي على عدد من الحكايات الرمزية والقصائد النثرية وشذرات من السيرة الفكرية، تدور كلّها حول تحرير الذات الشرقية من أمراضها. ومنذ الفصل الأوّل فيه نحن نجد أنفسنا أمام قلب الكتاب، حيث أنّه يحمل هذا العنوان: "كيف صرت مجنونا؟".

ورأس الحكاية أنّ الراوي قد سُرقت براقعه السبع التي كان يضعها طيلة حياته وحين ركض وراء اللصوص إلى ساحة المدينة صرخ صوت من فوق أحد السطوح بأنّه مجنون، وحين رفع رأسه ليراه، شعر بقبلات الشمس على وجهه العاري لأوّل مرة فأحبّ الشمس ونسي البراقع إلى الأبد. وفجأة وجد في ذلك طريقا إلى نجاته من اللصوص وإلى حريته من الناس.

كأنّ الخطوة المتبقية أمام كلّ من يريد أن يخرج من جلباب الشرق ويغيّر ما في نفسه دفعة واحدة وبلا رجعة هو أن يعرّض شيئا ما من نفسه للسرقة، براقعه أو زيّه التقليدي أو اسمه، وأن يتقبّل اتهامه بالجنون عن نفسه القديمة، بشكل هادئ ومستعد للتفاوض على تخليه عن عقله السابق، بحثا عن آداب انتماء جديدة لنفسه.

العاقل هو الذي يجري وراء لصوص سرقوا منه براقعه التي تقنّع بها في حياته السابقة. لكنّها سرقة حرّرته من الحاجة إلى البراقع وأعطته مقابلا لها "حرية الانفراد" بنفسه من دون براقع و"النجاة من أن يدرك الناس كيانه"، لأنّ الناس لا يروننا حين ينظرون إلينا، بل يرون براقعنا، أي كلّ ما تعوّدنا أن نخفي به من نكون حقّا.

وحين طرح جبران السؤال: "كيف صرت مجنونا؟" بهذه الوقاحة، ومن دون احتشام من مؤسسة العقل، هو قد دفع بفكرة الجنون الكلاسيكية إلى الانفجار: إنّه المجنون القادر على كتابة قصة جنونه بنفسه. وذلك يعني أنّ العقل لا يتحرّر من الخارج؛ وليس ثمة قوة يمكن أن تنوّره بواسطة عقل آخر غريب عنه. لا يتحرر العقل إلاّ بجنونه الخاص، أي بما يتعرض له من سرقة من لصوصه الداخليين في صلبه. اللصوص ليسوا غرباء أبدا إلا عرضا. بل هم أولئك الذين يسرقون منّا براقعنا، أي ألقابنا وأسماءنا وتقاليدنا وأقنعتنا ووظائفنا الطويلة المدى.. دون أن يعلموا أنّهم بذلك قد يحرّروننا من الحاجة إلى البراقع التي صارت عبءً على أنفسنا العميقة وعائقا أمام عودة الذات حرة.

تلك البراقع هي جملة مظلات التراث التي ترفعها أنفسنا القديمة على رؤوسنا في كل حياة نحياها، حتى نقتنع آخر الأمر أنّ ما نضعه على رؤوسنا من أقنعة هي نفسها رؤوسنا وعقولنا ذاتها. وليس الجنون غير الطريقة الوحيدة المتبقية للعقل الذي فقد القدرة على التمييز بين الرأس والبراقع، كي يرفع رأسه لأول مرة بلا براقع موروثة، أي بلا أصنام سابقة وجاهزة لنفسه، وأن ينظر إلى أبعد من براقعه، أي من أقنعته.

"كيف صرت مجنونا؟" هو سؤال طرحه عاقل، سرقوا منه براقعه التي تقنّع بها في حيواته السابقة. وحين ركض وراء اللصوص ركض "سافر الوجه" لأول مرة أمام الناس، فنسي البراقع وأحب الشمس. يولد "الوجه" حين يصبح "عاريا"؛ وبمعنى ما فإنّ العاقل لا وجه له، من فرط حرصه على براقعه. لا يكفي أن نخسر برقعاً أو قناعا واحدا حتى يصبح لنا "وجه" خاص. بل يجب أن نكتشف فجأة أنّ "جميع براقعنا قد سُرقت". فجأة أي بعد "نوم" ذاتي طويل. طبعا النوم لا يحتاج إلى وجه، لأنّه أقصى أنواع البراقع. ولذلك فالعقل يشبه نمطا أقصى من النوم الذاتي تحت "سبعة" براقع تمّت "حياكتها" كملكية عزيزة والتقنّع بها مدة "حيوات سبع". هذا التأكيد على تعدّد الحيوات وعلى "حياكة" البراقع بأيدينا هو ذو دلالة خاصة: إنّ العقل هو براقع حيوات سابقة طويلة الأمد، حكناها بأيدينا، ولم يفرضها علينا أحد، يقول جبران إنّها "وجدت قبل ميلاد كثيرين من الآلهة"، ولا يعني بذلك أنّها قديمة فقط، بل أنّها سابقة على كلّ ما نعتبره اليوم عقلاً أو قيمة أو سلطة. إنّ

براقعنا أقدم منّا دائما. ونحن نحملها فقط من أجل أن نؤجّل دوما استعمال وجوهنا الخاصة.

العقل بلا وجه لأنّه جملة مقنّنة ومحمية من البراقع. وكل ثقافة تفعل ذلك حتى توفّر حالة نوم عميق هي بمثابة حالة أمن عميق، هي أفضل ما يمكن أن تمنحه الأقنعة لفاقدي الوجوه.

ولذلك بدلا من التعويل التنويري على "اليقظة" العنيفة - يقظة العقل وإنارته كأنّه شعلة مظلمة وتحتاج إلى من يقدحها- يذهب جبران إلى حلّ أكثر طرافة من استبداد المعلّمين بشكل عمودي. واليقظة والإيقاظ... مفاهيم عمودية واستبدادية. وهي تفترض فينا كسلا من نوع خاص ومكرّس ومعترف به، حتى تنجح. ما يقترحه جبران هو التعرّض للسرقة: أن نقبل سرقة العصر لبراقعنا القديمة، وبدلا من الركض غير المنقطع وراء لصوص الأمم الأخرى، علينا أن نبارك ما وقع لنا، لأنّه كان ضروريا من أجل أن نحدّق إلى الشمس لأوّل مرة منذ وقت طويل، وأن يصبح لنا وجوه خاصة، لا نحتاج معها إلى براقعنا القديمة. إنّ الخروج من عقل الحيوات السابقة لا يمكن أن يتمّ حقّا إلاّ بما يقع لنا من جنون عن براقعنا.

وعلينا أن نبصر وجه المفارقة هنا: إنّ لفظة "الجنون" التي تدل لدينا على الإخفاء والستر والاحتجاب هو أمر لا يصبح ممكنا إلاّ بواسطة "العراء"! لم يصبح الراوي مجنونا إلاّ لأنّه صار بلا براقع، سافر الوجه، بحيث قبّلته أشعة الشمس لأول مرة، فأحبّها ونسي البراقع. لا يتحرر العقل إلاّ بجنونه، أي بقدرته على الاستغناء عن براقعه. لكنّ الجنون ليس موقفا شخصيا أبدا. فإنّ جبران قد جعل الوقوع في الجنون واقعة وليس اختيارا، الجنون يقع لنا، مثل السرقة. سرقة العقل أو البراقع. ولذلك هو أجاب عن السؤال: "كيف صرت مجنونا؟" من الخارج وليس من الداخل. إنّ الجنون يقع لنا ولكن خارجنا. أو بمعنى آخر هو يقع علينا: لا يستطيع الجنون إلاّ من سُرقت براقعه فرفع وجهه عاريا لأول مرة.

ولأوّل مرة "تقبّل الشمس وجهه العاري وتلتهب نفسه بمحبة الشمس و لم يعد في حاجة إلى براقعه". ثمّة شمس ما تجعل ظهور الوجه ممكنا. إنّ "العراء" نفسه هو اكتشاف متأخّر في تعرّفنا على أنفسنا. ومن يشعر أنّه عارٍ عليه أن يشعر أيضا بقبلة ما على وجهه، قبلة من أكبر كائن ينظر إلينا، من شمس ما. لكنّ ذلك يعني -

وجبران هنا شرقي تماما- أنّ الجنون هو هبة أو نعمة تأتي من مجهول، لأنّه ناجم في أوّل أمره عن قبلة مجهولة، قبلة تجعل وجهه ممكنا وتمنحه فضيلة العراء أمام نفسه، كنعمة أخلاقية لم يكن يعرف مذاقها، قبل أن يفقد براقعه.

الجنون هو إذن اكتشاف الوجه الذي ظلّ مستحيلا طالما وجدت براقع الحيوات السبع السابقة. الجنون نوع من العراء أمام أنفسنا: عراء الوجوه بسبب قبلة شمس ما لا نملكها، بل هي فقط تهبنا إمكانية "التهاب النفس" بمحبة ما لم نعثر عليها من قبل.

كلّ نفس ما تلبث أن تطمئنّ إلى براقعها. وكل نفس هي بمعنى ما نفس نائمة في ماضيها الذي طال سبع حيوات سابقة. ولذلك لا يقظة من دون شمس ما، تأتي لتحرق نمطا سابقا من الظلام في أنفسنا. ربما يعني ذلك بمعنى ما أنّ كلّ ماض نائم هو نوع من الظلام يحجب وجوهنا الخاصة. لكنّ القصد ليس أن نحرق براقعنا، بل أن نستغني عنها، من فرط اعتزازنا بوجوهنا، أي بقدرتنا على احتمال عراء نفوسنا أمام الشمس، لأنّه لم يعد لدينا شيء نريد إخفاءه ولا الخجل منه. الوجه شكل من المحبة، والمحبة هي الاحتفاء بعراء الوجه أمام الكون، بوصفه نعمة وجودية عالية الطراز، لأنّ العاري وحده له وجه، أي له ذات توجد خارج براقعه وأقنعته.

ليس المجنون غير الذي وجد نفسه بلا براقع. وكان يظنّ على الدوام أنّه لا وجه له من دون براقع، أي من دون مؤسسة العقل السائدة. والتعرض للسرقة ليس سوءا إذا كان المسروق هو أعباؤنا. لذلك فالمجنون قد وجد نفسه مجنونا أي مدفوعا للركض وراء من سرقوا براقعه فإذا به يكتشف وجهه وقدرته على العراء فانقلب صراخه على اللصوص إلى نوع غير مسبوق من "البركة": بركة لصوص العصر الذين سرقوا منه عقله القديم وحرّروه فجأة ومن دون قصد من حاجته إلى حيواته السبع السابقة من أجل الانتماء إلى نفسه.

يلمّح جبران إلى أنّ العقول لا يمكن إصلاحها بالتنوير العنيف، بل هي براقع يجب أن تُنزَع حين نميّز بين وجوهنا وأقنعتنا. لكنّ جبران ليس عدميّا: إنّه لا يقدّم الجنون بوصفه وسيلة تحطيم للأصنام. هو لا يدعونا إلى تدمير براقعنا، بل لطالما ظلّ يتحدث عنها بحنان وعطف. إنّ نزع البراقع هو في الواقع حالة تقع علينا، وذلك في كلّ مرة اكتشفنا فيها أنفسنا من دون حاجة إلى أقنعة، ومن غير

حاجة إلى براقع، وما كنّا نظنّ أنّه "جنون" هو في الحقيقة نمط من "الحرية والنجاة معا".

كأنّ العصر قد سرق منّا براقعنا السبعة. دخل العصر إلى عقولنا كاللص وعرّى شيئا ما فينا، كان مخفيا. ولكن بدلا من الانخراط في أيّ نوع من الحداد أو من سياسات الثأر، يدعونا جبران إلى احتمال ذلك باعتباره قصة جنون مفيدة تماما للحرية: المجنون هو الذي سرقوا منه عقله القديم فوجد نفسه راكضا وراء لصوص مباركين، سافر الوجه لأوّل مرة، بوجه من نفسه لم يستعمله من قبل. إنّه الوجه العاري. ولا يحررنا من البراقع، - أي من مؤسسة الحيوات السابقة الجاهزة كالأقنعة التي تمنعنا من النظر إلى العالم بأنفسنا، - إلاّ الوجه الذي اكتشف فجأة قدرته على العراء، أي على محبة الشمس بدلا من التجديف على نارها وهو قابع في الظلام. قد يسرقوا منّا براقعنا، لكنّهم لا يستطيعون سرقة وجوهنا. ومن يفقد قناعه، يبقى له وجهه، أي عراءه الخاص، بوصفه يشير إلى تلك القدرة على عدم الخجل من وجهيّتنا الخاصة، وقدرتنا على مواجهة الناس بأعين حرة. "الناس" هم جهاز النظر إلينا من خارج ذواتنا، ولذلك تبدو أوّل علاقة ممكنة معهم هي "الصراخ" من اللصوص، أي من الذين يتلصّصون علينا من وراء براقعنا.

إنّ الآخر هو بصريّ قبل كل شيء. ويظهر لأوّل وهلة في مظهر لصّ أو فضولي، سارق لبراقعنا ونازع لأقنعتنا. والآخرية هي غضب ما من السرقة الأولى لحدودنا وحرماتنا. ومع ذلك فإنّه من دون اللصوصية الأصلية للآخر، الفضولي، ومن دون السرقة المباغتة لأقنعتنا القديمة، لن نجرّب أبدا معنى العراء أمام مرآة ما، تحتوينا ولا نراها، ومن ثمّ لن تكون لدينا "وجوه"، أي أشكال تذوّت خاصة أو شخصية، نسمّيها عادة "كياننا" ونطلق عليها عديد الأسماء الغامضة ولكن الضرورية، من قبيل "أنا"، "أنت"،.. الخ. دون أيّ تحديد آخر يُذكر.

وما أسمّيه "كياني" هو نمطي الخاص في أن أكون نفسي بلا براقع. ومن ثمّ أنّ أعلى تعبير عن نفسي ليس سوى "وجهي". الوجه هو مساحة الكيان الخاصة بكل واحد منّا، لكنّنا لا ندين بوجوهنا ولا بوجهيّتنا إلى أيّ آخر. إنّ الآخر نفسه لا يصبح موجودا إلاّ عندما يصبح له "وجه" ووجهيّة ما. وعليه أن يبحث عن مرآة ما حتى يراني. لكنّ ما يهدّد المرايا، على جمالها، هو التحوّل إلى براقع، أي إلى

حواجز بصرية تحول دون وجوهنا. ولذلك يحرس الرائي على عراءه الخاص، أي على حرمة ما أو خلوة ما حيث يمكنه أن يقابل نفسه بلا آخرين ولا براقع. عندئذ يتأكّد من أنّ كيانه لم يُسرق منه. لأنّ الكيان الخاص هو في بعض وجوهه نوع من العراء الخاص أمام عين النفس، أسمّيه "وجهي". لكنّ وجهي ليس من صنعي. إنّه أثر لقبلة شمس ما هي التي "ألهبت نفسي بالمحبة"، أي بالغربة الصادقة في الانتماء إلى نفسي بلا براقع.

ولذلك فمن لا يحب لا وجه له. ومن لا وجه له لا يعرف معنى العراء. ولن يميّز بين المرآة والجدار في حديثه عن نفسه. ذلك يعني أنّ كلّ من لا يزال في حاجة إلى البراقع هو نفس جبانة تخاف من قبلات الشمس الحرة، ولا تنظر إلاّ إلى أسفل، أي إلى الظلّ الذي يجهل كلّ عراء، بل يمنع الوجوه من الانكشاف. ويحكم عليها بأن ترزح بلا نهاية تحت وطأة عقل فقد القدرة على التفكير بنفسه منذ وقت طويل. ولذلك لن يحرره إلاّ المحبة التي دفعت بنفسها إلى الجنون كإمكانية حنان غير محدودة. إذ لا يكون الجنون الإيجابي ممكنا إلاّ بنوع من المحبة المترفّعة التي لا تدين بنفسها إلى أيّ آخر. لأنّها صادرة من شمس ما لا تريد أن تكون ملكاً لأحد.

التحقيق 8

الأنا الأخير... في الشرق
أو
نعيمة وثورة اللاّمسمّى

في كتابه **اليوم الأخير**[1] طوّر ميخائيل نعيمة طريقة طريفة تماما في الفحص عن معنى "الأنا" الإنساني في الثقافة الشرقية، وذلك اعتمادا على تجربة الأنا الشرقي نفسها، ونعني تخصيصاً تجربة "الصوت" الذي يكلّمنا من وراء حجاب قائلا: "قُم ودّع اليوم الأخير"[2]. هناك دوماً في شرائع الشرق شكل من الانتظار أو الإنصات المحتشم لصوت ما سوف ينطق ويأمرنا بوضع سطر كبير يفصل حياتنا كما نعرفها عن "عالم آخر" علينا أن ندخل في علاقة رسمية معه، دون أن يكون التسليم بوجوده أمرا مهمّا في حدّ ذاته أو محسوما.

بدلا من سؤال "من أنا؟" على طريقة ديكارت، يفضّل نعيمة البداية من تجربة الصوت أو الهاتف الشرقية، الصوت الذي "يأمر" بعقد جلسة رسمية مع القدر، وأخذ قرار سريع حول "نهاية العالم" الخاصة بنا. وحين يسأل الشرقي "من أنا؟" فهو لا يقصد ذلك، بل يسخر من نفسه. قال: "من أنا لأروّض الأيّام فأجعلها رهن إرادتي؟"[3]. ما يقلق الشرقي هو دوما صوتٌ ما وأمرٌ ما، "لا يعرف مصدره ولا يفهم معناه"[4].

إنّ الحداثة هي انتقال روحي خطير من تجربة "الصوت" الشرقية إلى ثقافة "الأنا" الذي يملك أدوات السؤال عن نفسه "من أنا؟". وبلادة الشرق الخاصة هي

---

1 ميخائيل نعيمة، **اليوم الأخير** (بيروت: مؤسسة نوفل، ط. 6، 1982).
2 نفسه، ص 7.
3 نفسه، ص 9.
4 نفسه، ص 10.

تحاشي السؤال "من أنا؟" وتعويضه بسؤال "صوت من هو؟"[1]. ولاسيّما حين يقع اختزال العلاقة مع الصوت الغائب في العلاقة مع "الموت" أو "القبر" أو "الآخـــرة". إنّ الشرقي لا يحمل في ذهنه من كل تجربة الزمان سوى مشكل "اليوم الأخير": إنّه يقف دوما في الجهة المقابلة من حياته على الأرض، ولا يقف أبدا قبالة العالم مـــن بدايتها. هو كائن يؤرّخ لنفسه دائما انطلاقا من نهايتها: إنّه كائن ما فتـــئ يحـــوّل "المستقبل" اليومي والشخصي إلى "آخرة" أخلاقية وعامة حتى يسيطر علـــى كـــل لغزية الموت وينجح في تدجينها.

وهكذا بدلا من مساءلة الأنا البشري، يخيّر الشرقي أن يصرف كـــل حياتـــه لملاحقة الأصوات الخارجة عن ذاته والاستجابة لها أو الجبن أمامها. قال: "أنا جبان لأنّني حتى الساعة لم أحاول اكتشاف المجاهل الهائلة في دنياي. فما سألت نفســـي مرة من أنا؟ ولماذا أنا كما أنا وليس غير ما أنا؟".

ولكن أيّة شجاعة في أن نسأل "من نحن؟" أو أن يسأل المرء "من أنا؟". هـــل فعلا لا نبدأ في التفكير إلاّ حين نطرح مثل هذه الأسئلة؟ إنّ "الكلـــب لا يســـأل ''لماذا''"[2] فماذا ينقصه كي يكون نفسه؟

على خلاف فلسفات الذات الحديثة التي تقدّم الإنسان وكأنّه جهاز دقيـــق مـــن الملكات، فإنّ نعيمة يقدّم النفس البشرية وكأنّها "جيب هائل ضمنه جيـــوب ضـــمنها جيوب وجيوب"[3]. وما أبحث عنه يوجد دوما "في جيب خفي من الجيوب الكثيرة الـــتي يتألف منها كياني. وذلك الجيب لم أهتد إليه قبل الآن"[4]. إنّ ما نسميه "الفكر" هو يقـــع دوما "فوق الفكر"[5] الذي لدي عن نفسي. ولذلك يفترض الشرقي أنّه لا حدود للفكـــر القادم إليه دوما من صوت ما. أمّا فكره هو فيكاد لا يُذكر. وهو لا يتردد في الســـؤال: "وكيف تكون لفكري حدود ما دام له ما يفكّر فيه؟"[6]..ولب المشـــكلة هـــو: كيـــف يمكنني أن أعيش تجربة "الصوت" الغائب واللامحدود بشكل "يومي" و"شخصي" محدود؟

---

1 نفسه، ص 12.
2 نفسه، ص 28.
3 نفسه، ص 42.
4 نفسه.
5 نفسه، ص 45.
6 نفسه، ص 46.

قال: "عمري (هو) عمر فكري. ومن يدري ما هو عمر فكري؟"[1]. ولكن ماذا لو أنّنا لم نفكّر أبدا من قبل؟ هل كنّا أمواتا؟ أم أنّ مجرد الحياة لا يحتاج إلى تفكير.

إنّ من لا يُدخل الزمان في تعريف نفسه لا يمكنه إثبات وجودها. قال: "أنا الزمان، والزمان أنا"[2]. "والدقائق تعدو، وأنا كالأبله أحاول سدّ الطريق عليها فأنتهي بسدّ الطريق على نفسي"[3]. كيف يمكن للناس أن يثبتوا أنفسهم خارج عنكبوت الوقت؟ ربما بواسطة قتل الوقت؟ بحيث "يطردون السأم بالسأم ويهرّمون الدقائق بالدقائق"[4]. ولكن من يستطيع أن يهرّم الزمان؟ "وأيّ صباح ليس بالجديد؟"[5] لكنّ الأنا الشرقي لا يزال يجد صعوبة في التمييز بين الجديدين: جديد اليومي وجديد العصر. وذلك من فرط تورطه الحاد في ثقافة الانتظار الكبيرة: انتظار كل أنواع الآخرة في حياة واحدة.

لذلك يبدو الشرقي معلّقا بين قيامتين: قيامته الخاصة في حياته، وقيامته العامة في حياة أخرى. إنّ حركاته اليومية هدر لآخرة ممكنة لم يستغلها بعد. ولا يملك من الثروات الكبرى سوى "الشعور العنيد بأن الذي يقوم بهذه الحركات هو هو. إنّه أنا"[6]. الأنا في الشرق هي الثروة الأخلاقية الوحيدة للبشر. وما عدا ذلك فهي آخرة وآخرون وأشكال لا حصر لها من التأخير. ولذلك علينا أن نسأل: متى يبدأ الأنا الشرقي في مزاولة مهامّه العادية؟ أن يكون هو بلا أيّ آخر كبير؟

ولكن هل يوجد "أنا" خارج النظام؟ قال نعيمة: "أنا في النظام والنظام فيّ. فما أكبرني! ولكن النظام يفهمني فيسيرني. وأجهله فأنصاع له. فما أصغرني!"[7].

لا يتحرر من النظام إلاّ من أصبح النظام ولكن بواسطة حريته. هل يكفي أن يكون الأنا حرا في الانتماء حتى يكون حرا حقا؟ ليست كل حرية هي حرية انتماء.

---

1 نفسه، ص 47.
2 نفسه، ص 27.
3 نفسه، ص 48
4 نفسه، ص 54.
5 نفسه، ص 62.
6 نفسه، ص 62
7 نفسه، ص 63

بعض الحريات أشكال طريفة من العبودية، أي من العجز عن قتل العبد الذي فينا وتحويله إلى معركة انتماء من الداخل إلى أنفسنا الحرة. إنّ النفس لا تصبح حرة إلا متى "بلغت الحرية التي يموت لديها الموت"[1]، أي يمّحي أمامها نموذج من الحياة لم يعد حيّا منذ مدة طويلة. ينبغي أن تنتهي حياة الأشياء كي تبدأ حياة الأنا.

ومن بإمكانه أن يقول بكل انتصار: "اليوم شعرت بأن نافذة جديدة على الحياة قد انفتحت في داخلي"[2]. لا يبدأ الشرقي في حياته إلاّ في مناسبات نادرة جدا. إنّه حيوان انتماء من الطراز الرفيع. وأكبر أحلامه هو الرضا عن الوجود وتحويل الحياة إلى احتفال متواصل بالنظام.

أيّها الأنا الشرقي "فكرك لا يزال طفلا يحبو"[3]. وعلينا أن نسأل: كيف نساعده على النهوض نحو نفسه الكبرى؟

لا يزال الشرقي يعتقد أنّ "الأجساد جميعها سجون- حتى الصحيح منها والجميل"[4]. وهذه بحدّ ذاتها أكبر تهمة يجرّها كلّ أنا وهو خجول من مواصلة الانتماء إلى نفسه على هذا النحو. لكن من عادة الشرقي أن يؤجّل انتباهه من سباته غير الشخصي إلى آخر أيام حياته: هو لا يصبح شخصا أو فردا حقا إلاّ عندما يبدأ فجأة في كتابة تاريخ حياته وكأنّها قد بلغت نهايتها أو كأنّها ارتقت فجأة إلى مصافّ القصة التي يحق لنا سردها على أنفسنا بدون خجل. ونعني تلك اللحظة التي شعر فيها الشرقي أنّه دخل ثقافة "الأنا" وإن كان لا يدخلها إلاّ متأخّرا.

عوّل الشرقي على عديد الشرائع والفنون والفلسفات والآداب كي ينجح في خلق الأنا المناسب لنفسه. لكنّه لم يفلح بعد في "ترجمة" كل هذه الأجهزة الرمزية إلى "قوة تخلق فيه المناعة ضدّ جميع الأضاليل والأوهام... والبشاعات التي ما تزال تشوّه حياة الإنسان على الأرض"[5]. إنّ انتقال الأنا الشرقي من معارك الجماعة إلى معارك المناعة ما يزال مطلبا خجولا. لا يتحرر الأنا إلاّ بقدر ما يجرؤ على عيش

---

1 نفسه.
2 نفسه، ص 103
3 نفسه، 64.
4 نفسه، ص 80.
5 نفسه، ص 106-107.

حياته وكأنّها قد انتهت بالشكل الذي عرفه إلى حدّ الآن. وأنّ غربة ما عن نفسه وعن الآخرين قد باتت ضرورية.

كيف يمكن لأحد أن يتحرر دون قدرة فظيعة على النسيان؟ وهل يمكن لأحد أن "يشتهر" بقدرته على "النسيان"[1]؟ أليست الشهرة هي أفظع أنواع الذاكرة؟ الأنا الشرقي مشهور أو هو لا يؤمن إلاّ بما يشتهر ويتحوّل إلى صنم أو معبود. إنّه مثل "تاجر ساعات وينسى"[2]. الأنا هي ساعة الوجود لكنّ تغييرها ليس متاحا لأحـــد. كأن يقول مثلا دونما توجّس: "لقد انتهت حساباتي مع العالم... بل حريّ بـــي أن آخذ ثأري من الدنيا[3]". ولكن إلى أيّ حدّ يمكن للحرية أن تكون وداعـــا لأيّ شيء؟ وهل يحقّ لمطلب الحرية أن يكون ثأرا رسميا من ثقافة بعينها؟ كلّ ثأر هـــو أمل مخنوق في "موت أنيق"[4]، أي في خلود ربما كان قد تأخّر موعده وصـــار مـــع الوقت ضربا من عدم اللياقة إزاء أنفسنا.

لكنّ الشرقي يصرّ دوما على أنّه لا يخاف موته وأنّ أكبر فضائله تتمثل في "أن يألف الموت فلا يخشاه ولا يهرب منه"[5]! صداقة الموت ربما كانت أكبر ادعاءات الأنا الشرقي، وعليه أن يبرأ منها يوما ما. إذْ "من يستطيع أن يتخذ مـــن المـــوت صديقا له؟"[6] يشعر الشرقي أنّ "الحياة أساءت إليه"[7]عندما جعلته هـــو في ذلـــك المكان وليس شخصا آخر يمكن أن يحمل وزره بدلا عنه في مكان آخر. ولكن لماذا لا يكون الأمر بالعكس: ربما هو قد "أساء إلى الحياة فارتدّت إســـاءته إليـــه؟"[8]. يسيء الشرقي إلى الحياة عندما لا يهديها الأنا الذي تستحقه. لكنّه لن يـــنجح في ذلك إلاّ عندما يفهم آخر الأمر أنّ ما يجري في الأنا "ليس في حاجـــة إلى بطاقـــة هوية"[9]. ثمّة ضرب من "اللاّمسمّى"[1] في كل أنا، وعلينا أن ندخل في حوار جذري

---

1 نفسه، ص 122.
2 نفسه.
3 نفسه، 135.
4 نفسه، ص 78.
5 نفسه، ص 146
6 نفسه.
7 نفسه، ص 149.
8 نفسه، ص 150.
9 نفسه، ص 170.

جذري وداخلي معه، حتى نعرف من نحن. نحن الجزء غير المسمّى من أنفسنا. وكل ما هو مسمّى هو دينٌ لغيرنا فينا. وعلينا أن نتخلص منه يوما ما. إنّ أسماءنا هي "الذات الميتة" التي ينبغي توديعها إذا أردنا أن "نستقبل ذاتنا الحية"[2]. إلاّ أنّ أخطر ما في الأمر هو أنّ ذاتنا الحية ليست فكرة نعثر عليها في كتاب. إنّ الأنا لا يفكّر بالضرورة حتى يجد نفسه. وربما "هي تأتيه من مصدر غير الفكر"[3]. إذ عليه أن يسأل في آخر المطاف: "لماذا أنا– أنا، ولست غير ما أنا؟"[4]. فمن المؤكد أنّه ليس هناك أيّ ضرورة في أن نكون من نحن ولا ما نحن. لكنّ الشرقي يؤبّد كلّ أشكال نفسه ويحوّلها إلى قدر شخصي، إلى حدود وحصون لا يريد الخروج منها. قال: "تلك الحصون هي اسمك ولقبك ومركزك وسمعتك بين الناس، وزوجك وابنك وبيتك وما احتواه..."[5].

لكنّ الشرقي لا يكتفي بتحويل الحياة إلى واجبات وأعباء ومهامّ. إنّه يحبّ دائما أن يضفي عليها هالة من الأبويّة أو من التقديس: هو حيوان مقدِّس وحيوان أبويّ بامتياز. وما فتئ يبني المعابد في نفسه وخارجه، في جسده وفي دولته. ولكن "ما رأيك لو أقفلت جميع المعابد في العالم أبوابها؟"[6]. ماذا لو تمّ الاستغناء نهائيا وفجأة عن صناعة الآباء وعن صناعة الآخرة وتمّ تحويل جميع المعابد إلى حدائق حيث يتمرّن الإنسان على "معرفة نفسه" من حاجة إلى أيّ أبويّة، "تلك المعرفة التي لن تأتيه من المدرسة ولا من المعبد، وتأتيه من نفسه"[7].

لكن بين الشرقي وبين نفسه يقف دائما أبٌ ما، يحول دونه ودون أن يولد يوماً ما على نفقته الخاصة أو على آلامه الخاصة. ولذلك حتى ثورات الرجل الشرقي هي ثورات أبوية أو تحتاج دوما إلى آباء: إنّ الخلاص هو دائما "الخلاص الذي وعدني به أبي... أبي الذي لا اسم له. أبي اللاّمسمّى"[8].

---

1 نفسه، 171.

2 نفسه، 173.

3 نفسه.

4 نفسه، 174.

5 نفسه، 212.

6 نفسه، 184.

7 نفسه.

8 نفسه، ص 195.

كلّ حرية أو ثورة لا تزال تحتاج دوما إلى أب، وإذا لم تجده هي تخترعه ولو كان بلا اسم، جعلت منه "اللاّمسمّى". ولذلك لا يتحرر الشرقي إلاّ إذا طرح السؤال عن نفسه وقال: "من تقول إنّك أنت؟[1]"، ولكن بلا أيّ شروط أو ضمانات مسبقة، أي من دون مستقبل جاهز للاستعمال، أعني من دون هوية جاهزة في الانتظار قادرة على مدّه بجميع الأجوبة سلفا، فتجعل من حياته عبء آخر لا يُحتمل.

ويشبّه نعيمة الأنا بحصاة لا تفرّق بين "ما هي" و"من تكون": "فالحصاة التي غيّبها الثلج عن ذاتها باتت تحسب الثلج ذاتها، وباتت تسعى بكلّ قدرتها للحفاظ على تلك الذات، والزيادة في حجمها، غير عالمة أنّها تحاول المستحيل. فلابدّ للثلج من الثوبان. والحصاة لن تجد ذاتها الأصيلة إلاّ إذا هي خسرت ذاتها الزائفة التي هي ركام الثلج"[2].

ولذلك قبل خوض غمار أيّ سؤال هووي من قبيل "من أنا؟"، يجدر بالشرقيين أن يسألوا أوّلا "أين أنا؟... وما هذا الذي أنا فيه؟"[3]. فالشرقي لم يبدأ بعد في طرح الأسئلة المناسبة حول المكان، حول مكانه داخل خارجة نفسه. وليس يمنعه من ذلك سوى "تفاهة الثقافة"[4]: أي تلك القدرة على الاستقالة من حياته بشكل أنيق. وهو لن يعود إلى العمل على ذاته كما تستحق إلا إذا تجرّأ على الشعور بأنّه مساوٍ للكون المحيط به، وقال لنفسه: "أنا المكان كله والزمان كله... إنّني أسع الكون ويسعني الكون. فلا أنا أضيق به ولا هو يضيق بي"[5]. هذه العودة الأخيرة إلى النفس والكون في كرة واحدة لم تتحقق بعدُ في ذاتنا العميقة، وهي لن تتحقق قبل أن يتمّ اكتشاف روعة الإنسان بحدّ ذاته قبل أيّ روعة أخرى خارجه. قال: "السرّ في الإنسان وليس في الأرض"[6]. على الإنسان أن يتجرّأ على أن يهدي نفسه لنفسه[7] من دون أيّ مقابل. وذلك أنّ "نفسي التي تأبى التنازل عن

1 نفسه، ص 211.
2 نفسه، ص 220-221.
3 نفسه، ص 221.
4 نفسه، ص 228.
5 نفسه، ص 244
6 نفسه، ص 181.
7 نفسه، ص 192.

نفسها - قفص. وكل ما يحيا به الناس من يوم ليوم- قفص. ما عدا الشـوق إلى المدى- إلى الانطلاق - إلى الانعتاق."[1] وكلّما ظنّ الإنسان أنّه يملك شيئا ما حوّله إلى قفص. "حتى جسده ليس ملكه"[2]. وعليه أن يتعوّد على السكن في منــزل لا يحتاج إلى امتلاكه لأنّه هو. وليس عليه سوى أن يفتح الكوّة التي تطلّ على كيانــه من الداخل[3]. قال: "في تلك المرجة انفتحت في داخلي كوّة أطللت منــها علــى الكنــز المدفون في أعماق كياني. وذلك الكنــز هو نفسي"[4].

---

1 نفسه، ص 202.
2 نفسه، ص 219.
3 نفسه، ص 245.
4 نفسه، ص 256.

في تملّق الذات
تعليقات مؤقتة على
مستقبل "العقل العربي"

"إنّ أيّ رأي في الموضوع سيظلّ، ويجب أن يبقى، قابلا للتعديل والتغيير، ما دامت معلوماتنا عن تراثنا ناقصة في أكثر من مجال، وما دامت مناهجنا في البحث لا تلتزم بالشروط العلمية كاملة نظرا لحاجتنا ""المتواصلة"" إلى تأكيد الذات أمام التحديات التي تواجهنا من كل ناحية.."

الجابري، نقد العقل العربي، 1 (1984: 48)

"عسى أن نكون قد وفقنا فعلاً إلى ""بدء النظر"" في بنية هذا العقل الذي طال سكوته عن نفسه"

الجابري، نقد العقل العربي، 2 (1986: 10)

بعد كلّ أنواع الخصومة والردّ والانتقاد والمماحكة والمزايدة التي تعرّضت لها أعمال الفقيد محمد عابد الجابري منذ أن ظهر كتاب "تكوين العقل العربي" سنة 1981 بوصفه الجزء الأول من مشروع **نقد العقل العربي**، والذي توالت أجزاؤه الثلاثة اللاحقة في السنوات 1986 عن "بنية العقل العربي" و1990 عن العقل السياسي العربي" وأخيرا 2001 عن "العقل الأخلاقي العربي"، - يبدو أنّه قد آن الأوان لإخضاع تلك الأعمال إلى نقاش **فلسفي** مبدئيّ لا يهدف لا إلى دحضها (فهيغل علّمنا أنّه لا وجود للدحض في سيرورة المفهوم) ولا إلى الدفاع عنها (من أجل أنّ حرفة الدفاع أو "الأبولوجيا" عن الأفكار المقرّرة هي أقرب إلى الخصومة اللاهوتية أو الحزبية منها إلى المناظرة الفلسفية الحرة). ونقصد بذلك أنّه

علينا أن نميّز منذ البداية بين نقاشات "العقل المستنير" تحت لافتة "المثقّف" ونقاشات الباحث في القضايا الفلسفية تحت عنوان "الفيلسوف". ولنسأل دونما مواربة: هل كان الجابري فيلسوفا أم مجرّد مثقّف يعمل تحت لافتة العقل المستنير؟ العقل المستنير الذي يخوض معارك ثقافية ولكنّه لا يفكّر أو لا يتفلسف، يعني لا ينتج إشكالية فلسفية كونية ومبتكرة حول مصير البشر بعامة. ولقد مرّ العقل المستنير عندنا بأطوار عدّة بحسب المسائل التي خاض فيها من قبيل "النهضة" و"الإصلاح" و"التقدم" و"التطوّر" و"المعاصرة" و"الوحدة" و"التراث" و"الأصالة" و"الهوية" و"العلمانية"... وهي كلّها مواصلة متنكرة للمناظرة الكلامية القديمة بين العقل والنقل. يبدو أنّ قدر التفكير الحر، البكر، الذي لا يخدم أيّة قضية جاهزة سلفا ولا يدافع عن أيّ أفق روحي مقرّر سلفا، هو موقف وجودي ونظري ومعياري لا يزال ممنوعا أو محكوما عليه بأن يعمل تحت عناوين أدبية أو جمالية هامشية.

ويبدو لي أنّ جيل الجابري، أي جيل "قرّاء التراث"، لم يستطع رغم محاولاته الصادقة، أن يتحرّر من مهمات "العقل المستنير" في ثقافة العرب المعاصرين، كما تمّ تشكيله منذ عصر الروّاد في القرن التاسع عشر. لقد ظلّ يعمل تحت نداء سؤال الرواد عن "تقدّم" الغرب و"تخلّفنا" **نحن** (إشارة إلى العرب المعاصرين كما يتمثّلون أنفسنا، أي بوصفهم ورثاء أساسيين لنحن العرب كما تشكّلت في الجاهلية والإسلام الكلاسيكي بكل أطيافه). وهذه "النحن" لازالت تعمل في أساس كلّ محاولات قراءة التراث، والتي بلغت مع الجابري هالتها العليا والأخيرة. وهذا يعني أنّ قراءة التراث لم تكن أبدا عملا فلسفيا، أي لم تكن أبدا عملا نظريا كونيا أو يحق له أن يدّعي الكونية أو قابلا للكونة. إنّه يبدو عملا "ثقافيا" نبيلا ولكن محلّيا. وعلينا أن نسأل: إلى أيّ مدى يمكن للمتفلسف أن يتماهى مع مهنة المثقف (المنافح عن قضايا أمّته)؟ وإلى أيّ حدّ يحق له أن يعتمد على "العقل المستنير" في طرح ومعالجة المهمّات النظرية أو المعيارية للعقل الفلسفي بعامة؟

إنّ ما يثير القلق في كلّ أعمال الجابري هو قراره المنهجي الصريح بأن يضع كلّ كتاباته تحت لافتة "نقد العقل العربي". ومن الواضح أنّ مصدر القلق ليس عبارة "نقد العقل" بل وعيه الصريح بصعوبة الافتراض بأنّ ثمّة "عقلا عربيا" له مقوّمات لا نجدها في "العقل اليوناني" أو في "العقل الألماني" مثلا... وبيت القصيد

هو بلا ريب طبيعة التصوّر الذي ينبغي على المتفلسف أن يصرّفه ما بين **الفلسفة والقومية. كيف يمكن أن نتفلسف بشكل كلّي (ولا فلسفة إلاّ بالكلي) تحت لافتة قومية أي جزئية وخاصة بشعب ما وثقافة ما وعصر ما؟** - ثمّة طبعا نظريات ومقاربات فلسفية كثيرة ومتنوعة في معالجة الصعوبة النظرية التي تثيرها العلاقة ما بين الكلي والجزئي أو بين العام والخاص أو بين المشترك والفردي أو بين الهووي والشخصي (أرسطو، كنط، هيغل، نيتشه، هيدغر، فتغنشتاين، الفلسفة التحليلية، فلاسفة الاختلاف، الجماعويون، فلسفة التواصل...).

لكنّ تصوّر الجابري للـ "العقل العربي" لا يهتم كثيرا بهذه التقاليد الفلسفية في إثارة مشكلة العلاقة بين الكلي الفلسفي والخصوصي الثقافي إلاّ بشكل عرضي. بل يمكن أن نعتبر أنّ الهمّ النقدي الذي وجّه كلّ ما نشره الجابري هو يمنع أصلا من طرح السؤال الفلسفي الصحيح حول جدارة وصلاحية القيام بمشروع قراءة تراثية ذات توقيع قومي صريح (قارن: **نحن والتراث**) تنجز "نقد العقل العربي" في حقبته الكلاسيكية، أي كجملة من المنظومات المعرفية والسياسية والأخلاقية المغلقة على نفسها والمنقطعة عن تاريخ العلوم والسياسة والقيم في العالم الوسيط والحديث. كيف يمكن الجمع جمعا فلسفيا كلّيا بين مفهوميْ "العقل" و"التراث"؟ فإنّ التقليد الفلسفي الذي طوّر مقولة "التراث" (هيدغر، غادمير،..) لم يفعل ذلك إلاّ في شكل من التحرّر الوجودي والتأويلي من ربقة التقليد "العقلاني" الذي سيطر على مشروع فلسفة الأنا الحديثة من خلال برنامج الأنوار.

كان كنط قد طرح سؤالا على غاية من الدلالة بالنسبة إلى موضوعنا هنا، وذلك في آخر استهلال قسم "الجدلية المتعالية"، من كتابه الكبير **نقد العقل المحض**، قائلا: "هل يمكن أن نعزل العقل؟" - كان قصد كنط، عندئذ، هو التنبيه إلى أنّ العقل مصدر لمبادئ لا يستمدها لا من الحواس ولا من الذهن، ولكنه لا يستطيع الدخول في علاقة مباشرة مع الموضوعات. ولذلك فالحل حسب كنط هو أن نعامل العقل بوصفه ملكة ثانوية لا تنتج "المعرفة" (حول المحسوس) لكنّها تساعد على "التفكير" في ما وراء الحس (مسائل الإله والنفس والعالم والحرية...). لقد وقع في حقيقة الأمر إفراغ العقل من وظيفته المعرفية وتحويله إلى شرطي تأمّلي

لحماية ملكة المعرفة من نفسها، أي من الانـزلاق في إنتاج معارف عن مسائل تتخطى التجربة الممكنة حيث يعمل الذهن العلمي. ولذلك ميّز كنط بين فائدة سالبة لعملية **نقد العقل المحض**: "ألاّ نجازف باستعمال العقل التأمّلي ما وراء التجربة الممكنة"؛ وفائدة موجبة هي "التوسيع العملي للعقل المحض": أي اعتبار الأخلاق مجالا لمعالجة المعضلات التي فشل العقل النظري في حلّها بشكل علمي(وجملة أنواع الفشل التي وقعت فيها الفلسفة التقليدية هي الميتافيزيقا).

كيف ننـزّل مشروع الجابري "نقد العقل العربي"؟ هل يمكن التمييز فيه بين فائدة سالبة: مثلا عدم المجازفة في استعمال "العقل العربي" خارج عالم الحس التاريخي الخاص بحقبة الإسلام الكلاسيكي؟ وفائدة موجبة: مثلا التوسيع العملي لمبادئه النظرية التي فشلت في مستوى المعرفة العلمية (براديغم العلوم القديم) ولكنها يمكن أن تساعدنا على مستوى المشاكل الأخلاقية؟

ما يثير القلق قبل كل شيء هو الفرق بين مزاجي كنط والجابري عند الفراغ من كتابيهما "نقد العقل المحض" و"نقد العقل العربي": ففي حين يبدو كنط وقد خرج من عملية تأبين واسعة للميتافيزيقا وذلك بوضع حدّ لكل مزاعم العقل النظري حول إمكانية حلّ علمي لمشاكل الفلسفة التقليدية (وجود الإله، خلود النفس، الحرية،...)، نرى إلى الجابري كيف يقدّم عمله بوصفه فتحا إيبستيمولوجيا مظفّرا حول "نظم المعرفة في الثقافة العربية". ثمّة غموض يخيّم على مصطلح "نقد العقل" تحت قلم الرجلين.

ولذلك ثمّة مشكل واحد سوف نكتفي بإثارته ألا وهو: أيّة وجاهة للتوقيع القومي على دراسة فلسفية للعقل تدّعي أنّه عقل "تراثي" مكوَّن بشكل مخصوص ويمكن عزله في مركّب هووي من الخصائص والحقب تجعل منه بالمناسبة "عقلا عربيا" قحّاً؟

– لابدّ من الاعتراف بطرافة الحديث عن "عقل عربي" (وهو اختراع قلده غير الجابري بعبارة "عقل إسلامي" و"عقل مشرقي" و"عقل مغربي" وربما "عقل مصري" الخ...). لكنّ الطرافة الشكلية والمصطنعة (أي التي لا تنبع من استشكال فلسفي وميتافيزيقي جذري) لا تغني ولا تسمن من جوع هنا: حيث تكبر التطبيقات ويصغر الحدس الأصلي للمغامرة العقلية للفيلسوف.

فمن الفخاخ الخبيثة (وبشكل لا يخلو من البراءة أحيانا) التي تُنصب أمام خطى الفيلسوف وهو في طريقه إلى نفسه الكونية، دعوته لأن يصبح "مثقّفا" أو يؤدي "دور" المثقف. فإذا به ينقلب إلى خادم خطابي لقضايا لا يؤمن بها من منطلق إشكاليته الكونية، نعني لا تؤمن بها الفلسفة والفلاسفة إلاّ عرضا. وإنّ أفضل مثال على هذه الوضعية السيّئة والمؤلمة للمتفلسف بعامة هو تحوّل المشتغلين بالفلسفة عندنا إلى "قرّاء تراث" رسميين أو محترفين. و"التراث" (أو ما يُقدَّم على أنّه كذلك) هو القطار الذي يوهمك بأنّه آت من بعيد والحال أنّه يقف على الحدود القصوى من علاقتنا بمصادر أنفسنا القديمة. لقد ضاع جيل من أحبّاء الفلسفة في قراءة نصوص غير فلسفية أو لم تنتجها عقول الفلاسفة و لم تكن لتهتمّ بها إلاّ بشكل خارجي أو حضاري فحسب. وإنّ علينا أن نسأل لماذا؟ أيّ نقص في عدّتنا الفكرية جعلنا نعوّض التفلسف بقراءة "المصادر" - وهي بالفعل مصادر أنفسنا القديمة- ولكن باعتبارها النسخة الوحيدة والأصلية من عقولنا "غير الحديثة" إلاّ صورة أو مظهرا؟

أن يلبس الفلاسفة جبة "القرّاء" (بكل ما في هذه التسمية من بعد إنجازي في معجم الملة) الذين يعاملون إمكانية التفكير وحرية التعبير عنها نفسها بوصفه مسألة تراثية وأن يقبلوا بدور "المثقف" الحديث (بكل ما في هذه الوظيفة من تشغيل خطابي غامض ومن استهلاك منظّم لمهنة التفكير خارج حدود الفلسفة) هما موقفان مترابطان بشكل مريب. والجابري ذهب شأوا بعيدا في محاولة الجمع بين الوظيفتين.

لكنّ ما وقع هو تحويل وجهة الفلسفة خارج مطالبها الخاصة وصارت القضايا التراثية القديمة والهموم الثقافية الراهنة هي المؤشّر على صلاحية التفكير أو على طرافة المفكَّر فيه. والحال أنّ النتيجة الكبيرة لهذا التوجّه هي بكل بساطة الامتناع العام عن التفلسف بما هو كذلك، أي الامتناع عن التفكير الكوني والاكتفاء بدور الحارس "النقدي" لنوع معيّن من قراءة مدوّناتنا الكلاسيكية بوصفها مردودة إلى صيغة "التراث"، أي الإرث النظري والمعياري الذي يمكننا وينبغي أن نؤرخ من خلاله لأنفسنا إلى حدّ الآن. لكنّ تحويل الفلسفة إلى قراءة للتراث هو في واقع الأمر نهج مرتبط بفشل فلسفي عميق هو العجز عن التفلسف الحيّ بما هو كذلك.

كلّ قراءات التراث إنّما كانت تأجيلا سيّئا لإمكانية الاشتباك الميتافيزيقي (أي الذي يطال الأسس والمبادئ القبلية لتفكيرنا ومشاكلنا الإنسانية كأعضاء في جماعة كونية مفكّرة أو مناقشة) مع مصادر أنفسنا القديمة كما مع الأقدار النظرية والمعيارية غير المسبوقة التي فرضتها الأزمنة الحديثة على جميع البشر. لم يبدأ المتفلسف المعاصر عندنا في الاضطلاع بأسئلة الفلاسفة في كل عصر. فليس له بعدُ أيّ رأي خاص في مسائل التفكير الفلسفي الأساسية: ما هي الكينونة بالنسبة إليه؟ كيف يتأوّل مسائل "الإله" أو"الإنسانية" أو"الحقيقة" أو"العقل" نفسه...؟ (إذ أنّ كلام الجابري عن معنى مصطلح "العقل" جاء مدرسيا بشكل مخجل)... كيف يفهم النفس البشرية اليوم؟ هل أرّخ لنفسه الحيوانية بشكل كوني مناسب؟ بأيّ وجه يطرح قضية تدبير وجوده في العالم؟ هل له استشكال خاص لماهية التقنية أو لماهية الدولة؟ أو لمستقبل الديمقراطية؟ هل له تأويل كوني مبتكر لماهية القيم والمعايير؟ ما هو مصير النوع البشري أو ظاهرة الحياة في رأيه؟ كيف يؤسس أو ينقد أو يفكّك سلالم القيم التي اشتق منها تصوّره لنفسه إلى حدّ الآن؟ كيف يطرح مشكل "الهوية": هل يقبل الذهاب نحو ربطها بالجنسانية؟ أو بالجنس أو الجندر؟ هل يملك القدرة على الانتقال من دور المعرّف بأفكار الغرب والناشر لها والمستصلح لها إلى دور المفكّر الكوني الخلاق للوحات قيم جديدة للحيوان البشري بعامة؟...

هذه أسئلة فلسفية عادية (من عهد عاد) ينبغي أن تؤدي إلى طرح خاص لمسائل نظرية ومعيارية شائكة اليوم من قبيل العدل والخير والهوية والشخص والذات والجماعة والغيرية والاعتراف والتواصل أو من قبيل الموت الرحيم وزرع الأعضاء وبيعها أو تعديل الطبيعة الإنسانية وتحوير خارطة الجينوم،... الخ.

قد تبدو هذه الأسئلة مجرّدة أو أبدية أو تقليدية... لكنّ الفلسفة، مهما كان معجمها الاصطلاحي جديدا، إنّما ليس لها "موضوع" (أي كائن طبيعي أو تاريخي محدد أو معطى بلا رجعة): إنّها فقط فن طرح ومعالجة الأسئلة الأخيرة والجذرية حول معنى وطريقة تدبير وجود النوع الإنساني في المحيط المدني للعالم الوحيد الذي نعرفه: عالم الأرض.

متى يصبح لنا رأي فلسفي أي كوني في هذه المسائل من دون أن نشعر أنّنا حظيرة أخلاقية يجب حمايتها بقرّاء أو نقاد التراث؟ - إنّ مصادر أنفسنا القديمة

تؤهّلنا لهذه المهمة بشكل هائل. فلماذا نحن عن هذه المهمة قاعدون؟ من يستطيع أن يزعم من بين قرّاء التراث (وليس الجابري وحده) أنّه قد مشى مشيا كونيا على هذه الطريق الملكية للمفهوم الفلسفي بما هو كذلك؟

إنّ القصد هو أنّ قراءة التراث مثلها مثل دور المثقف أو الانتماء الثقافي أو الحزبي أو العقدي... هي مواقف غير فلسفية وخارجة أصلا عن مطالب المفهوم المفكّر بشكل كوني. والمطلوب ليس الانتصاب في برج عاجيّ خارج التاريخ بل فقط عدم الخلط بين الفلسفة واللافلسفة، أي بين التشريع الروحي للنوع الإنساني وبين الدفاع الثقافي والهووي عن نموذج عيش معيّن أو عن لعبة لغوية نحتت لدى شعب معيّن ويجب تأبيدها أو فرضها على بقية الإنسانية.

يبدو أنّ قضايانا "السياسية" (على نبلها وعدالتها) قد كلّفتنا غاليا على المستوى الميتافيزيقي أو الوجودي: نعني حرمان عقولنا المعاصرة من أخذ المبادرة الميتافيزيقية حول أنفسنا "الجديدة" بكل اقتدار وأحقية. وصار محكوما علينا، نحن المشتغلين بالفلسفة (مثل الجابري)، بأن نختار بين أمرين أحلاهما مرّ: إمّا الانكماش في صورة "الأستاذ" (الوظيف الحكومي للدولة الأمنية اليومية الحديثة دون حداثة سياسية)، الذي يدرّس "الفلسفة" (فنّ الكلي وإدارة شؤون العقل البشري بإطلاق) لجيل مسدود الأفق الوجودي والسياسي وليس له من حلّ أخلاقي سوى استعمال "الهوية" ضدّ "ذاته" الجديدة، وهو المعنى الأخير للأصوليات التي أخذت تخرج كالفطر في فضاءات هووية بلا حرية بل حق بلا أيّ قدرة على احتمالها. وإمّا قبول التجنيد الإجباري في "دور" قارئ التراث أو المثقّف، أي في الدفاع عن "قضايا الأمة" (مهما كانت أسماؤها ومهما كان نبلها وإيماننا بها) ماضيا وحاضرا. وهو تجنيد إجباري لأنّه لا يشتمل على أيّ حقّ ميتافيزيقي كلي في إقامة استشكال فلسفي جذري للمقولات والمصادر العميقة التي تأسست عليها "قضايا الأمة" أو نوع معيّن أو مهيمن من الفهم أو التأويل لها (دون أن نقصد أيّ تجديف أخلاقي عليها).

ربما آن الأوان للاعتراف (وإنْ بشكل منهجي فحسب) أنّ المتفلسف قد ظلّ يجد إلى اليوم كثيرا من الحرج في طرح بعض الأسئلة العميقة عن مصادر ذاته (أي ما تسمّى بشكل زجري أو أمني "ثوابت الأمة"). إن أنّ الشعور بأنّ

"قضايانا" القومية أو الإسلامية العامة هي قضايا "عادلة"- أي تتعرض إلى جرح نرجسي وخطر أخلاقي وتاريخي غير مسبوق- هو أيضا (على نبله) قد انقلب إلى عائق معرفي للدخول في نقد جذري وداخلي لمصادر أنفسنا أو في كتابة تاريخ حقيقي لها. لا يزال المتفلسف مطالبا دوما بالتحلي بقدر معيّن من "المسؤولية" الأخلاقية حول "أمّته" أو مصادر انتمائه العميق. ولذلك علينا أن "يؤجّل" دوما معاركه الميتافيزيقية، أي الحرة والجذرية، معها. نحن نرجو أن يكون ذلك وضعا مؤقتا. وهو مؤقت بقدر ما نفلح في الوعي به والتأريخ المناسب له واستشكال نتائجه العميقة على مستقبل العقل الحرّ في أفق العرب أو المسلمين المعاصرين أو الآتين.

من المؤسف (فلسفيا) أنّ الجابري قد اختار بسرعة ومنذ وقت مبكّر (منذ رسالة الدكتوراه عن ابن خلدون) أن يعوّض الفلسفة البحتة بقراءة التراث. وأن يخرج من زمرة الفلاسفة بعامة إلى زمرة "قرّاء التراث" العربي الإسلامي دون غيره. لا يتعلق الأمر بالاختصاص بل بأفق التفكير. إذ كيف يمكن احتراف "قراءة التراث" دون الدخول في نقاش جوهري مع الفلسفة التأويلية المعاصرة (هيدغر، غامدير، ريكور،...)؟ ثمّ إلى أيّ مدى كان مبرّرا (من ناحية فلسفية) تعويض الآلة التأويلية بآلة إيبستيمولوجية؟

يبدو لنا أنّ المشكل ليس بريئا: لقد ظلّ الجابري "يرضي" قارئه "المنتمي" (إلى تراث بعينه ولكن أيضا إلى جيل بعينه) رغم كل حداثة الآلة الإيبستيمولوجية التي يستعملها في "نقد العقل العربي". ولا يجد الجابري أيّ حرج في أن يصرّح بأنّه "متحيّز" إلى قضايا "أمّته"، سواء منها المتعلق بقراءة "التراث" (العربي الإسلامي السني الكلاسيكي) أو ذاك المتعلق بالبقاء في أفق "جيله" (الحليف الثقافي للدولة /الأمة المستنيرة). ومن المهمّ أن نعلّق على اهتمام الجابري الأخير بتفسير القرآن. كيف وصل مثقف يساري (لم تخل مسيرته من إمكانية التكفير) إلى الإقدام على مهمّة لاهوتية من هذا النوع؟ هل ثمّة منعرج لاهوتي في كتابات الجابري ربما قاده إلى "نقد العقل الديني العربي" ولكن تحت عنوان متنكّر وأقلّ حدّة، كما فعل كنط من قبل في كتاب **الدين في حدود مجرد العقل**؟ هل كان ما يحرّك الجابري إلى تفسير القرآن قصد "فلسفي" من هذا النوع؟

وفضلا عن كلّ الملاحظات السابقة، فإنّ ثمّة توقيتا سيّئا في ظهور أعمال الجابري حول "العقل العربي" (وهو أمر ينطبق تمام المطابقة على كل الفكر السياسي القومي العربي المعاصر، كما ينطبق بنفس القدر على الحركات الإسلامية ولكن بمعنى آخر): أنّه في الوقت الذي كان فيه العالم يفترض أنّه بعد الحرب العالمية الثانية قد تخلّص من شبح القوميات في كل الميادين، ودخل عصرا "عالميا" جديدا ذا صبغة حقوقية بحتة، نرى أنّ العرب ومنهم الجابري وكلّ دولة قومية في العالم غير الغربي لم يجدوا من وسيلة أخرى لتنفيذ خطة تحرر وطني على جميع الأصعدة (ومنها التحرر الفلسفي للذات الإنسانية) سوى استعادة التوقيع القومي والعمل تحت رايته. في الوقت الذي استغنت فيه الفلسفة عن أيّ توقيع قومي (وهو تقليد يعود إلى الرومانسية الألمانية ووجد هالته العليا لدى هيدغر) نجد أنّ قرّاء التراث العرب وخاصة الجابري قد جعل من "التراث العربي" سقفا للعقل "البشري" فينا دون أيّ تبرير حقيقي.

ينبغي أن نخوض هنا في قيمة التوقيع القومي والذي لا تخلو منه أيّة ثقافة. فالمشكل هو: كيف يمكن للفلسفة أن تضع خطة قراءة لتراث شعب بعينه وتعتبرها خطة إيبستيمولوجية لإنجاز "نقد العقل" الذي قامت عليه تلك الثقافة، ولكن بخاصة مع الحرص على معاملة ذلك العقل بوصفه جهازا نظريا وعمليا قابلا للعزل التاريخي عن بقية سيرورة الميتافيزيقا والعلوم التي قادت إلى الأزمنة الحديثة؟

ما هو مصير التنوير العربي المعاصر؟

يرتبط الجابري بحركة التنوير العربي المعاصر ارتباطا وثيقا. ممّا يعني أنّ محاكمة فكره أو تقويم أعماله إنّما هو على وتيرة واحدة مع محاكمة أو تقويم حركة التنوير في أفق ثقافتنا المعاصرة. هذا التنوير الذي حرّكه أسئلة من قبيل: "لماذا تقدّم الغرب وتأخّرنا؟" أو "من نحن؟" في هذا العصر الغربي أو "كيف ننهض؟".. وهي أسئلة على وجاهتها لا علاقة لها بالتفكير الفلسفي. إذ كلّ أسئلة محلّية لا تساعد على إنتاج أيّ موقف فكري كوني: أي قادر على المشاركة في التشريع الوجودي والأخلاقي والمدني للإنسانية الحالية.

ما يقلق حقّا في مشروع الجابري هو أنّه أنتج "فلسفة" فقيرة من حيث التفكير في **المستقبل**. فهو يكتفي غالب الأحيان "بالانحياز" إلى أفق الانتظار أو الرأي

المأمول من قبل شريحة من المثقفين "التقدّميين" (وليس فقط من المثقفين) ممّن عاصروا الجابري وارتبطوا مثله بالدولة/ الأمة الناشئة أي دولة الاستقلال والوعود العريضة ولكن المؤجلة دائما بالتنمية والديمقراطية. وهو مطالب مثل غيره من "المثقفين" بمحاولة الجلوس على ربوة النقد المريحة، أي تثبيت مكاسب الحداثة السياسية دون الدخول في اشتباك كلي مع الأفكار الميتافيزيقية الأساسية للتراث (أي الله والعالم والنفس). والذريعة "الإيبستيمولوجية" كافية هنا. بل هو انتهى في آخر العمر إلى "العودة إلى الروح" العميقة لهذا التراث والتجرّؤ على تقديم "تفسير" للقرآن دون أيّ احتياطات تأويلية أو فلسفية تُذكر.

وذلك ما يقودنا دون ريب إلى مثل هذا السؤال: هل فشل الجابري إذن؟ – لقد كان الجابري مثقفا ناجحا وقارئا للتراث مجدّدا ومستنيرا. لكنّ هذه الميزات لا تغيّر شيئا من طبيعة الموقف الذي يعاني منه المشتغل بالفلسفة في أفق العرب المعاصرين: من قبيل غياب نصوص تأسيسية حديثة وعدم القدرة على خوض نقاش كوني مع خطة الحداثة ومصادرها ونتائجها دونما تعكّز مهين على دائرة معارف إسلامية تنتمي إلى العصر الوسيط، وإن كنّا نقول ذلك بمرارة خاصة، يشعر بها كلّ من وجدوا أنفسهم مدعوين للتفكير النقدي والحر في أفق هذه الثقافة.

هل الشرط هو الإقدام على تجديد جذري للأفق الروحي للإسلام بعامة؟ أم القيام بتجاوز جريء لفكرة "الأمة" نفسها؟ أو تحويل معنى "العروبة" إلى فضاء مدني للانتماء المشترك إلى أنفسنا الجديدة بشكل ما بعد قومي تماما؟ أم في ابتكار أفق مستقبليّ للعيش معاً داخل نادي الإنسانية الحرة يقع فيما أبعد من كلّ خصوماتنا المريرة عن التقابل الباتولوجي بين الهوية والحرية؟ ولكن عندئذ: ما حاجتنا إلى قرّاء التراث؟ أو إلى مثقّفي الدول القومية؟ أو إلى نقاد الدول الدينية؟ – يومئذ فقط قد يمكن لبومة مينارفا أن تأخذ في الطيران...

التحقيق 10

هوية الثورة
أو
الشعوب خارج الدولة

1- في جنس الثورة؟ أو الثورة ليست عملا شخصيا

تؤخذ "الهوية" في معان عدة. لكنّ التعريف المفيد واليسير هو كونها جملة من الخصائص التي من خلالها يتمّ التعرّف على شيء أو شخص ما بوصفه هو وليس غيره. ومن ثمّ فالهوية ليست شخصية بالضرورة. بل إنّ الهوية لم تُستعمل بهذا المعنى الشخصي إلاّ منذ مدة قصيرة، ربما بفضل الكتابات النسوية الأمريكية التي أفضت إلى النظرة "الجندرية" للهوية: الهوية كعلامة على جنس عضوي بعينه، أو على نمط ثقافي أو اجتماعي مختلف، حيث يتكسّر الفاصل الحاد بين "المذكّر" و"المؤنّث"، وتنفجر جملة كبيرة من الأجناس الهووية المغايرة، من قبيل المثليين والمتغايرين والغرباء والسود والعابرين للأجناس، الخ...

"هوية الثورة" عبارة تدفعنا رغماً عنّا إلى جندرة عفوية أو ماكرة للثورة: ما جنسها؟ إنّها مؤنثة بالنحو ومذكرة بالشهداء، أو هكذا يبدو. الثورة مؤنثة دون أن تكون أنثى بالضرورة. الشمس مثلا لفظ مؤنث فأيّ معنى أنثوي للشمس إن لم تكن انفعالاتنا عليها؟

وقد ظهر في تونس مثلا لعب ساخر كثير على جندرية الثورة: "أنثى الثور"، "الركوب على الثورة" بما يوحيه من مركزية قضيبية، وهو ما وجد طريقه إلى التعبير من خلال التقابل الجنسي المفضوح بين "القصبة" (حيث مقر الحكومة التونسية وحيث تقع اعتصامات "الثوّار"، في القصبة 1 والقصبة 2، الخ..) و"القبّة" (حيث تجمّع "الثوريّون" الليبراليون المدافعون عن "الأمن" و"الاعتدال" و"حالة

الاقتصاد" و"وضع السياحة"... إذا ما استمرّت الاعتصامات والانتفاضات في شوارع "ما بعد" الثورة...)

هوية الثورة ليست إذن مزحة فلسفية، بل مشكلا يدعو إلى التفكير.

حين نسأل عن "هوية" شخص ما فذلك يعني أنّنا لا نعرفه. ورغم أنّنا نمتلك صيغة مناسبة وكونية للسؤال عنه، أي السؤال "من؟"، وليس السؤال "ما هو؟"، أو "أيّ شيء هو؟"، فنحن مع ذلك لا نتوفّر على أيّة إجابة مسبقة، ونظل نقف خارج إمكانية التعرّف عليه من الداخل. ولذلك غالبا ما نخوض لقاء عاريا معه أو نكتفي بتبادل عدم معرفة كل طرف للآخر، من دون خسائر شخصية كبيرة.

غير أنّه حين يتعلق الأمر بشعب كامل وليس بشخص مفرد، نحن نشعر أنّ السؤال من؟ قد فقد مهارته في وضع حدّ لجهلنا بالآخر، وألقى بنا في حدث كبير يصرّ كل من شهده أنّه حدث غير مسبوق أو مفاجئ.

2- الثورة ليست حدثا مفاجئا

هل كانت الثورات الأخيرة، في تونس ومصر، أحداثا مفاجئة حقا؟ بحيث لا نملك وسائل كافية أو مناسبة للتعرف عليها أو للاعتراف بها؟ - نحن نقيس درجة المباغتة بقدر درجة المجهول الذي يداهمنا من حدث ما. طبعا الحدث بما هو كذلك هو مباغت دائما، أي يحدث في المستقبل. ليس هناك حدث مفاجئ في الماضي.

لكنّ الثورة، التي تبدو لأوّل وهلة كشخص لا نعرفه من قبل، هي ليست حدثا مباغتا إلاّ لمن ينظر إليها بوصفها مجرد حدث، أي وقوع ما لم يقع من قبل. والحال أنّ الثورة ليست حدثا، بل عملية انتقال مثيرة إلى الفعل الكبير للشعوب.

الشعوب عادة ما لا تفعل، بل يُفعل بها. وهي تكتفي غالبا بحياة كسولة وانفعالية وهو معنى "الاستقرار" و"الأمن" أو "الحياة العادية". كسل الروح مريح للشعوب عادة. لكنّ الثورة تأتي لإحداث عملية تغيير واسعة النطاق وكاسرة في وتيرة الحياة اليومية للشعوب كضمائر منتشرة في أجسام حية بلا برنامج أخلاقي مغلق لتصوّرها لنفسها، ورغم ذلك تزعم كل دولة أنّها أغلقت باب الانتماء لدى الشعب الذي تحكمه وحوّلته إلى هوية جاهزة وقابلة للاستهلاك اليومي الطويل الأمد. كل دولة تحوّل الحكم إلى بنية هوية وتحاسب الأفراد على هذا

الأساس، أي إلى مستهلكين رسميين لمضمون هووي جاهز ومفروض بوسائل العنف الشرعي.

لذلك ليست الثورة حدثا مفاجئا إلاّ للدول الهووية. أمّا بالنسبة إلى الشعوب فهي مناسبة عليا لاستعادة حق المصير الذي تكون كل دولة قد صادرته كأحد اختصاصاها التي ينبغي أن تحتكرها إلى أمد غير معلوم لأحد. الثورة تغيير في أفق أنفسنا وقع لأنّ الشعب قد نجح في فك الارتباط الهووي مع جهاز الحكم. هذا التغيير لا يمكن أن يكون مفاجئا لنا، بل فقط بلا رجعة. حين يصبح مجرى الأحداث بلا رجعة أو غير قابل لأي نوع من الاحتواء الأمني أو الأخلاقي تحدث ثورة ما. لكنّ مشاعر السخط لا تولد فجأة. إنّها تعبير متنام وبطيء عن الشعور بأنّ الأمور قد دخلت طور ما هو بلا رجعة، على نحو لا يفاجئ إلاّ ذهنية استهلاكية للمستقبل.

3- الغرب والثورة: مفاجأة مؤجّلة

الغرب مثلا لم يؤمن بنا أبدا. وهذا النوع من عدم الإيمان التاريخي بنا هو الذي منعه إلى حدّ الآن من متابعة حركات التغيير العميقة في بلداننا بعين مرتاحة أو ذكية أو ملتزمة أو بناءة. ينظر الغرب إلى ثوراتنا بعين قلقة ومرتابة وخائفة: عين قلقة، لأنّه لا يعتبر ما يقع ثورة بالمعنى التقني "الحديث" (أي الصيغة المعلمنة من الثورات الأوروبية)، بل "أحداثا" بلا أفق أخلاقي محدّد؛ وعين مرتابة لأنّه يشك في قدرة شعوبنا على الحرية، حيث لا يرى في الرغبة في التحرر لدينا رغبة في الديمقراطية بالمعنى الليبرالي بل حرية مرعبة وبلا برنامج ديمقراطي مناسب؛ وأخيرا، بعين خائفة من فكّ الارتباط الأخلاقي والقانوني مع الغرب متى أمسك الإسلاميون بالسلطة.

لكنّ موقف الغرب مخيّب أيضا لآمال النخب التي تكوّنت في أفقه الروحي وعقدت تحالفا معياريا ووجوديا مع مكاسبه الأخلاقية والسياسية التي حقّقها باسم الإنسانية الحالية. غير أنّ الغرب ليس غربيّا إلى هذا الحدّ أو بالضرورة، نعني أنّ قياداته لا تؤمن ضرورة بمثله العليا الإنسانوية أو الكونية. ومن ثمّ أنّ على المفكّر المنصف أن يميّز بين الغرب كجهاز هيمنة تاريخية على الشعوب غير الغربية وبين ما

تحقّق على يد الغربيين من مكاسب معيارية وميتافيزيقية وقانونية رائعة في أفق "الأزمنة الجديدة" (وليس "الحديثة" حتى لا نقتصر على الجذور المسيحية المعلمنة للأفكار المقوّمة للحداثة).

ينظر "الغرب" إلينا كحالة حرية "غير غربية" ومن ثمّ بلا تقاليد تاريخية في التحرر المعلمَن والكوني. قد يكون ذلك من حيث التشخيص صحيحا في شطر منه. لكنّ النظر إلى ثورات الشعوب ليس عملا مخبريا ولا معرفيا بالضرورة. ومن ثمّ ما يقلقنا هو أنّ الغرب لا يزال موقفه نابعا من نظرة "آخرية" غير قادرة على أيّ نوع من التسامح التاريخي الكوني بين الشعوب أو بين أعضاء نفس الإنسانية. ومن ثمّ هو لا يرى أو لا يريد أن يرى أو لا يمكنه أن يرى الجانب المشرق من ثوراتنا أي من مرور شعوبنا إلى الفعل الكبير، أي فعل المصير، وخروجها من فترة السكوت الطويل على الاستبداد ولو كان بعضه مستنيرا. تبدو ثوراتنا في عين الغرب إلى حد الآن ثورات "آخرية"، أي قامت بها شعوب "أخرى"، نعني تركّز قوتها التاريخية على تصوّر هووي نسقي ومركزي لذاتها. وفي الحقيقة هذا غير صحيح، لأنّه لا وجود لشعب لا هوية له، أي من دون سياسة انتماء معيّنة. ومن ثمّ أنّ مكمن المشكل هو في درجة استعمال الهاجس الهووي في تحديدنا لذواتنا، وليس في ظاهرة الانتماء بحدّ ذاتها.

4- الدولة-الأمة وجهاز الهوية

لا أحد ينكر أنّ سياسات الدولة القومية التي ظهرت لدينا بعد انتهاء فترة الاستعمار الرسمي قد كانت بالأساس مستقاة من نموذج الدولة/الأمة الأوروبية ومن ثمّ كانت في جوهرها سياسات هووية. وتتساوى في ذلك كل أنواع الدولة التي حكمتنا، أكانت ملكية أو قومية أو ليبرالية أو اشتراكية. كان همّها بناء هوية لدولة لها ملامح قادرة على تحويل الشعوب المحكومة إلى "أمة" أو "وطن" أو "شعب"، أي إلى كيان رمزي يعكس شخصية "الزعيم" (وهذا مصطلح أوروبي وقعت تبيئته واستخدامه بشكل مشط من قبل النخب الحاكِمة)، الزعيم الذي ترجم نفسه في جهاز زعامي مركزي ومستبدّ بالمصير وواحدي، وذلك بشكل شرس وإداري وعمومي ومنهجي وأمني أساسا. والمضحك أنّه حتى "زعماء" حروب التحرير لم يسلموا من هذه العدوى.

لقد تمّ تحويل الشعوب التي قامت بحروب التحرير من "الآخر" إلى كتل سكّانية قابلة للاستهلاك اليومي الفارغ أو المفرغ من وقع التاريخ، بواسطة سلطة حيوية بلا رحمة تحت مسمّيات شتى، ومنها "الثورة" تحديدا، وإن كانت الأسماء الهووية الأخرى ليست أقلّ شأنا، من قبيل "الوطنية" و"التحرر" و"الوحدة" و"التقدم" و"مجتمع المعرفة" و"جمهورية الغد"... الخ، كل ذلك باسم القائد الواحد والحزب الواحد، ولكن أيضا الإله الواحد والشعب الواحد، الخ.

في ظل هذا الجوّ الزعامي المفرط في هيمنته الرمزية يتحوّل الشعب إلى شتات أخلاقي وذرات شخصية غير مؤهلة لأيّ توقيع كبير. إنّ "مواطن" الدولة /الأمة قد انقلب في الأثناء الزعامية إلى ذرة هووية تسجّلها السلطات الأمنية في أرشيفها المركزي وتحوّلها إلى رقم وبصمة ووجه، هي لعنة على حاملها إلى يوم قيامته. تطارده في كل مرة يحاول فيها أن يصبح "مواطنا" أي شريكا في ذلك "الوطن" الذي تم الإعلان عنه كإقليم مغلق، باسم "السيادة" التي تحوّلت عندنا من مفخرة قانونية للشعوب الحديثة إلى كارثة أمنية على شعوبنا التي لا تستطيع أن تمانع لا من الداخل، فتقع تحت طائلة الخيانة العظمى، ولا أن تقاوم من الخارج، لأنّها ستحمل وزر الاستقواء بالأجنبي. هذه هي لعنة الهوية التي استعملها الحاكم العربي استعمالا نسقيا ضدّ شعبه، ربما نحن لا نتذكّر منها عادة (وعلينا أن نسأل لماذا؟) إلاّ دلالتها "القومية" أو منذ مدة قصيرة دلالتها "الدينية" أو "الحضارية"، والحال أنّ الدلالة الكارثية للهوية لا هي قومية ولا هي دينية أو حضارية، بل "أمنية": لقد تمّ الزجّ بالأفراد في أكياس هووية تشرف عليها أجهزة قمعية شديدة التنظيم والمركزية والقدرة على المراقبة والتجسس والأرشَفة طويلة الأمد، بكل الوسائل المادية الورقية والرقمية والبصرية والسمعية، الخ. إنّ الكارثة هي الاستعمال الأمني للهوية كتهمة طويلة الأمد لكل النشطاء والأحرار والأبرياء والغافلين في حياتهم اليومية المفرغة أصلا من القدرة على المصير. ومن يستطيع أن يدّعي أنّه في مأمن من هذا الاستعمال الأمني للهوية الشخصية بوصفها وثيقة "وطنية" على الانتماء كحكم نهائي ومؤبّد على السكوت العمومي أو الطاعة الأمنية للحكام الهوويين؟

5- متى يثور شعب ما؟ أو السخط الإيجابي

بعد فترة سكوت عمومي طويلة بهذا القدر أو ذاك، وذلك حسب نجاح النخب الحاكمة في بلورة وعود تاريخية أو سياسية قابلة للتصديق من طرف الجموع المتعطشة إلى تأمين شروط الحياة الكريمة، وليس الحرة بالضرورة، - تفقد الشعوب براءتها الظاهرة وإيمانها بجدوى الأمن والاستقرار وتأخذ في السخط العام. ليست الثورة غير عملية انخراط ميكروتاريخي في شعور معمّم بالسخط الكبير الذي يتخطى عتبة الغضب، الذي يظلّ دوما انفعالا حزينا، ويبلغ إلى حدّ من الاستياء الإيجابي الذي لا مرد له وعندئذ يصبح النزول إلى الشوارع ليس فقط أمرا ممكنا بل ومشروعا أيضا.

وإنّ أهمّ سمة للثورة الجديدة هو بثّ السخط الكبير في الفضاءات المشتركة حيث تعمل "نحن" بلا ضمير خاص، كانت أفضل أشكال التعبير عنها هي عبارة "الشعب يريد..."التي ترددت أصداؤها من تونس إلى اليمن. ويبدو لنا أنّ لفظة "الشعب" هنا ليست قومية أو عرقية، بل تعبيرية أو تشكيلية: في غياب اسم أو ضمير واحد أو متفق عليه لأنفسنا الجديدة، أي الثائرة والحرة، تم اللجوء إلى أبسط أسمائنا وأقلّ ضمائرنا غموضا أو طائفية: "الشعب" هو ضمير "لاأحد" الذي نجح في إنتاج "فلانية" حرة ونشطة وفاعلة وحرة ومتحركة من دون تحفظات قومية أو دينية أو طائفية.

السخط الكبير الذي يؤدي إلى الثورات ليس حدثا مفاجئا لأحد. بل واقعة شعورية واسعة النطاق وحيوية ومنبثّة، تستمد زخمها من تشكل رابطة غضبية مشتركة ولكن غير مسبوقة بين السكان بوصفهم جموعا حرة ومندفعة بحكم قوة الكثرة التي تحوّلت بسرعة إلى كتلة جاهزة للضغط العمومي الذي نجح لأول مرة في خلق توازن رعب إيجابي مع الرعب الأمني للدولة اليومية (نعني التي فقدت قدرتها على الوعود التاريخية الكبيرة). وكل دولة، حتى تلك التي ستتكوّن في المستقبل، هي دولة أمنية بالضرورة. وهي لا تستطيع أن تحيّد طابعها أو انفعالها الأمني إلاّ استجابة قاهرة إلى التزام أو استحقاق ديمقراطي أملاه شعب ثائر أو قادر على الثورة. ومن ثمّ فإنّ باب الثورات لن يُغلق قريبا.

وعلينا أن نسجّل بكل عناية أنّ الثورات لا مرد لها. فهي ليست شيئا كان يمكن للحاكم الهووي تفاديه. لقد قامت دولنا "الحديثة" على منظومة زعامية صمّاء إلاّ لجوقاتها الهووية، ومن ثمّ هي غير مؤهلة أصلا لأيّ تحالف أخلاقي مع شعوبها، وبالتالي هي ليست قادرة أبدا، بموجب الهوس الزعامي الطويل الأمد والمرضي، على فن الإنصات إلى صوت شعوبها حينما كانت تتكلم لغة السكوت العمومي المشحون بالغضب الحزين، والذي يعمل عادة في حدود القيم الرمزية للحياة اليومية، كالفن أو الثقافة أو الدينِ أو الفكر أو المعارضة الخجولة أو الصامتة أو الانتظارية،.. الخ.

6- الثورة عمل شكلي مريع

إنّ الثورة هي بالأساس نهاية حادة لفترة انتظار طويلة، وليست بداية جذرية لأيّ شيء. الثورة عمل شكلي مريع، وليس لها أيّ مضمون جاهز. هي انتفاضة لتغيير شكل العلاقة مع الدولة، دون أي رغبة في تدميرها. وهي تتم غالبا ضد حاكم هووي، وليس ضد السلطة الشرعية بما هي كذلك. وذلك أنّ الدول تفقد شرعيتها ما إن تتحول إلى جهاز هووي لاستعمال الشعوب من خارج مصيرها ومعاملتها كأنّها كيان قاصر ومجرد وسيلة انتخابية وليس غاية في ذاتها. ولذلك فالثورة هي انقلاب شكلي بلا أيّ نوع من الآخرة، أكانت دينية أو علمانية.

إنّ ما نشعر أنّه يهدّد ثورتنا في تونس مثلا هو الانتظار المفعم بعدم القدرة على "المابعد"، ما بعد الثورة. لماذا لا نملك إلى حد الآن برنامجا مناسبا للمرور إلى ما بعد الثورة؟ – إنّ "الما بعد" صعب وغير واضح، لأنّ "الثوار" قد سلّموا ثورتهم إلى "ثوريين" حكوميين لا هم شاركوا في الثورة ولا هم يؤمنون بها من الداخل. لأوّل مرة تقع نادرة تاريخية بهذا الحجم: يثور شعب ثم يضع مستقبل ثورته بين أيدي نخبة سياسية هي جزء من "العهد البائد" قلبا وقالبا، ولا تتميّز عنه إلاّ بامتلاكها شرط "الشرعية" الدستورية. ولأول مرة يثور شعب، ويبطل العمل بدستوره، لكنه يطمئن إلى شرعية لا معنى ولا قوام لها من دون علاقتها بذلك الدستور. هل ندم الشعب التونسي على ثورته؟ أم أنّها كانت ثورة شكلية لا غير؟ والشكلي مريع بصمته عن المضامين؟ لماذا دخلنا في فترة انتظار عمومية أخرى؟

علينا أن نقرّ في الأثناء أنّ الثورة على حاكم هووي هي استرجاع واسع النطاق لحق الأهلية التاريخية للفعل الكبير وللتشريع الروحي للأجيال دون وصاية أمنية على شعوره بالحرية. فهل فعل الحاكم الهووي غير مصادرة قدرة الشعوب على حرية المصير؟

7- الزعامة والمدنيّة

ماذا كانت المجموعات الزعامية التي تمخضت عن أحداث الاستقلال لتمنحه إلى الشعوب التي خاضت حروب التحرير غير الوعود الهووية؟ - بدلا من الوعود الديمقراطية بالحياة المدنية الحرة، عجّلت الزعامات بأكثر ما أمكنها من المواعيد الهووية مع المستقبل، حتى اقتنعت الشعوب في آخر المطاف بأنّ الانتماء أهمّ من المواطنة وأنّ الهوية قبل الحرية وأنّ الحزب الحاكم أكبر من الدولة،... الخ.

بذلك فإنّ الثورات الجديدة هي نوع من استرجاع الحق في الحياة المدنية الكريمة لا غير. وكل من يضع برنامجا هوويا جاهزا للدفاع عنه باسم الثورة أو كاستحقاق من استحقاقاتها هو جزء من المشكل الذي قامت الثورة للتخلص منه.

لقد بثّت الثورة ضربا جديدا من الخوف في شوارع الدول اليومية: إنّه الخوف من الاستحقاقات المدنية البحتة للدولة بما هي كذلك. ثمّة شيء مثل ورقة التوت الهووية قد سقطت عن هيبة الدولة. لا الدين ولا العرق ولا الطائفة ولا الحزب يمكن أن تعوّض الشعوب عن حريتها البحتة أي بما هي حسّ مدني جذري بلا أيّ أقنعة انتماء أخرى. خوف الغرب من الإسلامويين له ما يبرره، مثلما أنّ خوف هؤلاء من النظرة الغربية لشعوبنا هو أيضا مبرر. لكنّ المشكل لا يقع على مستوى صلاحية هذا الخوف أو ذاك. فإنّ طبيعة الخوف نفسها قد تغيّرت. لقد صارت مدنيّة بالأساس.

إنّ الأمر يتعلق منذ الآن بحق الشعوب في تحقيق مصيرها بشكل مدني وليس بشكل هووي. لم يحارب أجدادنا من أجل أهداف هووية إلاّ في طريقة التعبير عن قضاياهم. لكنّ مقصدهم العميق إنّما كان النجاح في توفير الشروط الكونية للكرامة الإنسانية، أي التوازن الصحي البعيد المدى بين الهوية والحرية. وهو ما

فشلت في تأمينه الدول الزعامية العاجزة عن الديمقراطية، هما كان عنوانها، قوميا أو ليبراليا، دينيا أو علمانيا.

إنّ الثورة ليست ضدّ الدولة بما هي كذلك. ولا هي ضدّ الشكل القانوني للحكم أو ضد فكرة الشرعِية أو ضد وجود نظام مدني أو ضد الدساتير،.. الخ. ولذلك على الثوّار أن يحترسوا من سرّاق الثورات من الداخل، أي من حاجتها إلى العنف أو من طاقتها الهلامية أو من فوضاها المؤقتة. إذ ثمّة من يستخدم حالة الثورة كانفعال متوحش وسخط بلا قضيةٍ واضحة، يقوده عدميون ليس لهم أيّ استعداد مدني حقيقي لتملّك قيم الإنسانية الحالية.

وإنّ الثورة التونسية، مثلا، قد كشفت عن تخلّف الأحزاب والعقلية الحزبية عن السقف الرمزي لمطالب الثائرين. لقد فضحتنا الثورة أخلاقيا وسياسيا بعد هروب الدكتاتور، حيث أنّ الشعب الذي قام بالثورة قد اندهش بسرعة من تأخّر الأحزاب عن فهم ما وقع. وبسرعة أيضا وضع الإصبع على واقعة معيارية خطيرة جدا، ألا وهي الطابع الهووي لتصوّرنا للمشاكل السياسية، وأنّ المطالب المدنية لا تزال أدنى من أن تصبح مطالب سياسية يُعتدّ بها.

8- الأحزاب والثورة: حوار الصمّ

من الظواهر التي تبعث على السخرية من أنفسنا بعد الثورة هو أنّ بعض الليبراليين عندنا قد حوّلوا الحديث عن الثورة إلى دروس ميسّرة في القانون الدستوري وقانون الانتخابات وحقوق المواطنة والعدالة الانتقالية،... الخ. كأنّ الثورة قد كانت مناسبة مدرسية أو بيداغوجية لإدخال الشعب إلى جامعة الحقوق حتى يستحق حريته. ولكن أين كان رجال القانون من قبل؟ -ألم يكونوا جهازا مريعا للتسويغ اللامشروط والمنضبط لمنطق الدولة الأمنية وأداة من أدواتها المريعة؟ كيف يمكننا الفصل بين الدولة الحديثة والمؤسسة القضائية التي ترتكز عليها؟ أليست الدولة نفسها منظومة قانونية شديدة الحبكة؟ ثمّ إلى أيّ حدّ يمكن لرجال القانون أن يدفعوا بالثورة أو أن يستجيبوا إلى منطقها الحيوي؟ هل الثورة نفسها فعل قانوني؟ أليست خروجا رائعا عن القانون؟ وخاصة القانون الذي سنّته الدولة الأمنية. ونحن لا نعني أيّ شيء آخر عندما نشير إلى "رجال القانون".

هذا التقليد في التعليق على الثورة لم يسلم منه الإسلاميون، فقد انقلب النقاش عن الثورة عند بعضهم، وبخاصة في قلب الشوارع المنتفضة أو ساحات الاعتصام، إلى دروس في فقه الدعوة ومقوّمات الشريعة وفضل الإمـــارة الإســـلامية وآداب الحجاب،... الخ. كأنّ الثورة فتنة أخلاقية ما بعد حديثة، تـــوفّر فرصـــة ســـانحة لإدخال الشعب إلى الإسلام وطرد "الدخلاء" (من اللائكيين!)، محوّلين بعض أبناء البلد من الكفاءات الجامعية أو الفكرية أو الفنية إلى ذمّيين جدد.

وفي جناح هادئ، أخذ بعض القوميين يقرؤون الثورة من خارجهـــا أو مـــن محيطها "العربـــي" أو "العروبـــي" دون اهتمام خاص بطبيعة الثورة التونســـية أو بشخصية التونسي أو بالنمط المجتمعي الذي بناه في تاريخه الخاص،... الخ. كـــأنّ الثورة حلقة من سلسلة هووية أكبر بناءً على نفس الآمال القومية التي نادت بهـــا الدولة/الأمة العروبية في ثوراتها المتعاقبة. وعلى ما في هذه الآمال من روعة ووعود كبيرة، فإنّها تظلّ دوما آمالا هووية و لم تنجح في التحوّل إلى وعود ديمقراطيـــة أو مدنية جذرية، أي وعودا بالحرية الحرة وليس بمجرد الهوية، بالمواطنة الشريكة وليس بمجرد الانتماء.

ومن المثير أن ننبّه إلى أنّ البورقيبية على الرغم من أنّها لم تكن عقيدة قوميـــة ولا دينية، بل ليبرالية، فهي قد سقطت في نفس الوعود الهووية للشعب: بناء دولة / أمة حديثة. وعلينا أن نسأل: إذا كان بورقيبة ليبراليا، فلماذا نجده قد أسّس دولتـــه على نفس الهوس الزعامي الذي كان يميّز الحاكم الهووي في جيلـــه، وبخاصـــة في الدول التي كان يسخر من أساسها القومي أو الديني؟

والجواب هو أنّ الهاجس الهووي لا يهمّه المضمون المعياري الذي يســـتعمله. فإنّ الهاجس الهووي هو محرك الذهنية الزعامية ولا يهتمّ إن كانت تســـتهلك مـــن الوقود شيئا اسمه الدين أو الأمة أو الحزب الواحد أو القبيلة أو القائد...، الخ. كان فكر بورقيبة ليبراليا، لكنّ الشخص كان حاكما هوويا بامتيـــاز. كـــان مشـــكله الأساسي هو مشكل أوروبا في القرن التاسع: كيف يؤسس دولة حقوقية حديثـــة، مثل فرنسا، ولكن بوسائل الدولة /الأمة؟ وعلينا أن نسأل: لماذا تمّ دومـــا تأجيـــل الجزء الأهمّ من بنية الدولة المعاصرة بعد 1945، ونعني بالتحديد جزء الديمقراطيـــة وحقوق الإنسان؟

9- الاستقلال الهووي والاستقلال المدني

ما يقلق الباحث حقا هو أنّ النخب الزعامية لدول الاستقلال، والتي اهتزت أركانها مع الثورات الجديدة، لم تأخذ بنموذج الدولة/الأمة الحديث إلاّ بقدر ما سكتت عن رهان الديمقراطية في هذا النموذج. لقد استفادت أيّما استفادة من نجاعته الهووية والأمنية المؤسسة على فكرة السيادة ولكنّها تلفّتت تلفّتا تاما عن استحقاقاته المدنية والديمقراطية إزاء حقوق المواطن وحقوق الإنسان. حتى أخذ السلفيون من كل رهط يخلطون بين الدولة/الأمة الشرسة والأمنية وبين الحداثة السياسية، أكانت ليبرالية أو يسارية. ومن ثم يشكّكون في كل معارك الحرية الحديثة، كما نجد جزء غير يسير من التعبير عنها في إعلانات حقوق الإنسان العالمية.

إنّ دول الاستقلال لدينا قد استفادت من البنية السيادية وبالتالي الهووية للدولة /الأمة، لكنّها سكتت عن كل ما تضمّنه القانون الدولي منذ 1945 من مكاسب أخلاقية وحقوقية للإنسان. لقد اكتفت المجموعات الزعامية التي بنت دول الاستقلال (وهو الاستقلال الهووي وليس المدني) بالاستفادة الأداتية والانتهازية من القانون الدولي دون أي التزام حقيقي بما جاء فيه من مكاسب أخلاقية كونية طويلة الأمد للأشخاص أو للشعوب بموجب الثورات الحديثة.

إنّ الثورة هي رأساً استعادة حادة وكثيفة لحقوق الإنسان الكونية وليس الهووية، والتي كان الحاكم الهووي يتشدّق بالتوقيع عليها، كنافلة أخلاقية لا تكلفه أيّة تضحيات جدّية، ساخرا علنا أو سرا من سذاجة القانون الدولي أو من شكلانيته، ولكن أيضا مستفيدا من تواطؤ الغرب في التعامل الأخلاقي مع شعوبنا بوصفها أقلّ من شعوب أو شعوب خارجة عن السيطرة بفعل هواجسها الإسلامية أو القومية أو الدينية أو حتى اليسارية المعادية للغرب، الوصي على مصير الإنسانية الحالية وعلى مُثل التقدم والحرية والحقيقة والموضوعية والسلم والعدالة،... الخ.

كان الحاكم الهووي يكتفي بالتوقيع على معاهدات حقوق الإنسان توقيعا إداريا وشرفيّا وشكليّا، دون أي التزام تاريخي أو قانوني أو سياسي ملزم بتطبيقها، وذلك لأنّه يعتبر أنّها تقع خارج متطلبات الدولة الأمنية، وهو لا يعرف مفهوما آخر للدولة.

وعلينا أن نذكّر هنا بأنّنا أمام ثورات من نوع جديد، لم يعد يؤدّي فيها "الآخر" أيّ دور يُذكر. وهذا بحدّ ذاته علامة حاسمة على طرافتها.

10- السكوت العمومي والكلام الكبير

إنّ الثورة هي بالأساس رفض للدولة الأمنية. وإنّ الشعوب إنّما تبدأ في فكّ الارتباط الأخلاقي مع الحاكم الهووي ما إن تنقلب الدولة على يديه إلى جهاز أمني معمّم، لا يحاسب حتىَ على الولاء بل خاصة على السكوت العمومي. لعلّ أكبر درس تتعلمه الشعوب تحت الدكتاتورية - كدولة أمنية بحتة- هو درس السكوت العمومي. وهذا السكوت الأمني قد يطول إلى حدّ اليأس الأخلاقي من إمكانية استرجاع الحق في الكلام الكبير، أي الكلام حول تغيير الحكم أو قلب النظام.

هنا علينا أن نسجّل ميزة للثورات الجديدة: إنّ الشعوب لم تعد تعوّل فيها على أجهزة الثورة التقليدية، من قبيل الثكنة أو وزارة الداخلية أو مجموعة مسلحة أو ضباط أحرار أو قيادة ثورية أو جبهة مقاتلة أو تنظيم سرّي أو طائفة انفصالية أو فصيل منشقّ،... الخ. لأوّل مرة تنزل الشعوب إلى شوارع الدولة الأمنية بلا أيّة قيادة هووية جاهزة. ولذلك هي ثورات تتميّز بأنّها لا تدافع عن أي إجابة جاهزة عن "من" تكون بالمقارنة مع أيّ "آخر". هي ثورات لم يؤدّ فيها الآخر أيّ دور يُذكر. هي شعبية في معنى أنّ المتكلّم هو، لأوّل مرة أو منذ وقت طويل، يحمل اسم "الشعب". الشعب كضمير متكلّم بلا ملامح شخصية. الشعوب أخذت الكلمة. بالأمس الدكتاتوري، كانت تُستدعى غالبا إلى التصفيق على الحاكم الهووي. اليوم صار لها لأول مرة صوتٌ يدوّي في مدن عارية بلا حاكم أو هرب منها الحاكم وترك لافتاته وصوره وأنصابه وقصوره الخالية. إنّ الثورة عمل تشكيلي على غياب الحاكم الهووي وتأثيث فظيع للعراء السياسي بواسطة نوع جديد من الامتلاء: امتلاء الساحات الممنوعة سابقا بكميات مهولة من الأجسام البشرية التي اكتشف للتوّ أنّها كثيرة وعديدة، دون أن تدين بذلك إلى أي إحصاء رسمي.

إنّ الشعوب الثائرة لا تملك غير الكمية المادية والعضوية للأجسام الحية. ولذلك فهي بالأساس ثروة حيوية بلا مضمون سياسي جاهز. ومن ثم لا ينبغي علينا أن نطلب من الشعوب الثائرة أيّة ضمانات هووية مسبقة. إنّ الثورة ليست

ضمانا لأحد. بل هي تغيير مفتوح لنموذج حياة لم يعد يحتمل السكوت عنه، مهما كان مبرر ذلك نبيلا من جنس الهوية أو الأمن القومي أو الأصالة أو ثوابت الأمة أو حق الله،... الخ. فكل ما يعوق حرية الشعوب ليس حقيقيّا ولا هو أهل لأن نعتدّ به. فالحياة ليست مجرد الحياة. بل كل نوع من الحياة يخترع قيمه من حركته ومن طاقته على البقاء.

لنحترس: إنّ الشعوب لا تثور ضدّ قيمها العميقة أو ضدّ مصادر ذاتها أو ضدّ آمالها التاريخية، من قبيل التقدّم أو الهوية أو العقيدة او الانتماء، الخ... فهذه كلها عناوين أدبية لشكل ما من التذوّت، ليس ما يمنع من تغييره أو تطويره أو اختراعه مرات ومرات. من قال إنّ هذه القيم العميقة ليست صالحة للثورة بالضرورة؟ - لا تثور الشعوب إلاّ ضدّ الاستعمال السيّء لهواجسها الهووية. وذلك أنّها لن تتحرر من دون تعابير هووية صحية ومفيدة بالمعنى البيئي.

11- فن الاعتصام وصمت الجيوش

إنّ التقنية الجديدة للثورة هي بلا ريب فن الاعتصام، كنوع غير مسبوق من التعبير العمومي الحر. بعد السكوت العمومي الطويل الأمد يأتي الاعتصام العمومي الذي يتكلم ولكن لا يخطب. مع ثورات الاعتصام تشكّل حسّ ثوري غير أوروبي يمجّ الخطب الإيديولوجية ويركّز على الشعار السريع والخاطف والبسيط. بعد السكوت العمومي الطويل لا تتكلم الشعوب إلاّ ارتجالا.

لكنّ نجاح فكرة الاعتصام لم تكن لتحدث دون تزامنها الرائع مع ميزة جديدة في تاريخ الجيوش العربية هو سكوتها الثوري. لأوّل مرة تتحوّل الجيوش إلى متفرّج رمزي على عملية الإطاحة بالحاكم الهووي دون أن تشعر بأنّها معنيّة بشكل مباشر. كان الجيش قد عرف منذ بعض الوقت أنّه تحوّل على يد الدول الأمنية إلى أداة مناسباتية وشكلية لتأمين عنوان من عناوين السيادة الحديثة لا غير. عرف أنّه لم يعد يؤدي أيّ دور تأسيسي لطبيعة الدولة أو لنموذج المجتمع أو نوع الحرية أو مشروع الحياة بالنسبة إلى الشعوب.

لذلك حين ثار الشعب كان الجيش قد استقال أخلاقيا منذ زمن طويل. وعاد إلى الثكنات بلا رجعة وانقلب منذ فترة بطيئة ولكن متطاولة إلى شاهد ثقيل من

وراء ستار الزيّ العسكري الذي لم يعد عنوانا في الأثناء على أيّ مضمون أخلاقي أو روحي كبير.

لأوّل مرة لم تعد الشعوب تحتاج إلى أيّ تدخّل عسكري حتى تصلح بنية الحكم. وعلى كل حال فإنّ وقوعه لن يؤدي إلاّ إلى إفساد الأمر كما حدث في ليبيا. حيث نشهد نسخة مزيفة من نموذج الثورة الجديد، كما تبلور في تونس ومصر وسوريا، إذ أنّ ما يحدث هناك هو حرب أهلية بالمعنى التقليدي في نطاق نموذج الدولة / الأمة.

لا تطلب الشعوب غير الحياد الإيجابي لكل القوى الموجودة، وليس الجيوش فقط، بل البوليس والأحزاب والمؤسسات القضائية والجمعيات المدنية، الخ... إنّ الشعوب قادرة وحدها على الذهاب قدماً في الإطاحة بشكل الحكم الهووي وبالحكم الهوي بعامة، دون أن تقصد بذلك أبدا القضاء على بنية الدولة الحديثة.

12- ثورة الكرامة والنتائج الهووية الجاهزة

إذا ثار شعب اليوم فإنّ ثورته لن تكون إلاّ **حيوية** أساساً، وهي ليست هووية إلاّ بشكل خارجي أو تعبيري. إنّ الرهان الكبير لم يعد **الهوية** بل صار **الكرامة**. وليس من مقوّم لمعنى الكرامة غير الحرية الذاتية بمعناها الكوني، أي الاستعمال الذاتي للأشخاص بوصفهم كثرة أو جموعا حرة، مكوّنة من مفردات بشرية لا تنضوي تحت أيّ كلّي هووي جاهز. لكنّ ذلك لا يجعلها بالضرورة ضد أيّ هوية باسم أي هوية أخرى. لأنّ ما يحرّك الثورات الجديدة هو بالأساس تنمية القدرات الذاتية على اختراع المشترك، أكبر ما يمكن من مساحات المشترك، بين أفراد أحرار، مستعدّين لاستعادة حقهم الطبيعي في الحرية والانتماء الكريم إلى أنفسهم.

من أجل ذلك لا يحق لأحد أن يحكم على هذا النوع غير المسبوق من الثورات بمقياس النتائج الهووية، بل باسم مساحات الحرية التي تخلقها لنا. وحدها الثورات التقليدية ذات البرنامج الهووي الجاهز سلفا (وبهذا المعنى، السلفي دائما، أكان ماركسيا أو قوميا أو إسلامويا أو ليبراليا، الخ... لأنّ اختلاف المراجع لا فضل فيه لأحد على أحد) هي من شأنها أن تؤدي إلى **نتائج هووية** جاهزة هي بدورها. وعندئذ ما أسهل ما تنقلب الثورة إلى سوق محاسبات رسمية لأعداء الثورة

المفترضين، وعندئذ ليس ثمة من طرف سيكون محصّنا ضد تهمة الالتفاف على الثورة أو مضادة الثورة أو العدول بها عن مسارها أو الاحتواء على رواسب من العهد البائد..

إنّ الثورة الجديدة لا تحمل توقيعا هوويا جاهزا، ولذلك هي أفق للحرية الموجبة التي ظهرت عندنا لأوّل مرة بعد تاريخ طويل من الحريات السالبة. هي أفق محض للحرية الموجبة أكثر منها برنامجا واعيا بذاته لتطبيق حرية سالبة ليس لها من شرعية سوى محاكمة أعداء غير ثوريين. وحدها الثورات الهووية تمر متعجلة إلى تطبيق حكم يتحول فيه الشعب الثائر إلى مادة سياسية طيّعة وحيوان سياسي أحمق لا يملّ من الاحتفال بالنتائج الأخلاقية الجاهزة لثورته التي كثر آباؤها فجأة وتعسّر النسب إليها على الذين قاموا بها، حتى ممّن ماتوا من أجلها.

ما قامت به الشعوب هو سحب البساط الأخلاقي من تحت كل تفكير هووي، أكان في السلطة أم كان في المعارضة، أكان علمانيا أم دينيا، أكان ليبراليا أم ماركسيا أم قوميا. وذلك لأنّ من قاموا بالثورة لم يكونوا أصلا جزء من المؤسسة السياسية أو حتى الاقتصادية أو الثقافية. لقد كانوا شبابا حرّا بلا منزلة حزبية ولا وضع سياسي ولا حتى هوية جاهزة لأنفسهم الجديدة. هم كثرة حيوية لا غير، غير قابلة للتدجين الحزبي ولا للتعليب الإيديولوجي المعتاد في كل مساحات الدولة/ الأمة.

من أجل ذلك هي ثورات مخيفة، وذلك لأنّها تخلو من وعد سياسي واضح. لكنّ هذا هو عنصر القوة والطرافة فيها. هي أوّل ثورات ذات وعود **مدنية** حقيقية، أي وعود حرية موجبة بلا مضمون هووي جاهز أو مفروض من أي جهة ثورية محترفة (أكانت قبيلة أو جهة أو حكومة أو حزب أو منظمة بعينها) قد تحتكر رمزيتها. لا تريد الشعوب هذه المرة أن تتحرر من الهيمنة الاستعمارية بل من هيمنة المفهوم الزعامي الذي حُكمت بمقتضاه منذ الاستقلال الخارجي. ولذلك هي ثورات الاستقلال الذاتي ولكن بمعنى جديد: هي ثورات الاستقلال الذاتي للشخص الفردي فينا، وليس للهيئة الديمغرافية للشعب بعامة. إنّ الشخص قد صار فردا لدينا لأوّل مرة. لقد أصبح لديه لأول مرة حياة خاصة يدافع عنها، وليس مستعدا لأن يمرّ به العمر سدى، كما حصل

لجيله برمته. لأوّل مرة يأخذ مصطلح "الاستقلال الذاتي" دلالته الصحيحة: إنّه "ذاتي" وليس "هوويا".

إنّ الشعوب لم تثر من أجل تعزيز النموذج الليبرالي للعيش ولا تحقيق الشيوعية ولا بناء الدولة القومية الكبيرة ولا تطبيق الشريعة، الخ... هذه كلها عناوين هووية مترهّلة تقدّم بها العمر عن انتصاراتها، كما يُقال، ولا يجد الحاكم الهووي أيّ صعوبة خاصة في التعامل معها أو محاربتها أو الاستفادة منها أو تدجينها أو تطويعها والانخراط فيها، أي في تأمين استعمال أو استغلال عمومي وشرعي ومفيد لنتائجها الهووية.

والحال أنّ الثورات الجديدة هي ثورات كرامة بالمعنى الجذري: ليس لها من مطلب كبير ودائم سوى الحق في الحياة الحرة كاقتدار طبيعي للشعوب والأفراد. ولفظة "الشعب" بالعربية طريفة هنا لأنّها تدل رأسا على الكثرة التي تنبت بشكل طبيعي وحيوي ومتعدد وتتكثّر دون حدود جاهزة. وهذا هو معنى أنّها حرة.

13- الثورة والنخب: فيما أبعد من الهويات السياسية التقليدية

ليس ثمة من أمل آخر ينبغي الدفاع عنه غير حق الشعوب في الاعتراف بها ككثرة من الذوات الحرة. وليس كعناصر هووية جاهزة يستطيع دوما هذا الطرف أو ذاك أن يدعي أبوّة جاهزة أو فوقية أو عرقية أو عمومية أو أخلاقية أو حتى ثورية عليها.

كلّ النخب الهووية تساوت أمام ما **حدث**: فاجأها وكشف عن حدودها وربما عن زيف مشروعيتها أو عن حدود صلابتها المدنية أمام الحياة. فهذه الثورات المدنية بامتياز إنّما تشكّل تحدّيا حقيقيا وغير مسبوق وغير منتظر أمام النخب السياسية التقليدية، أكانت جزء من السلطة أو كانت جزء من المعارضة.

ولكن ماذا فعلت هذه النخب الهووية – النخب الجاهزة- إزاء هذه الثورات غير التقليدية سوى محاولات بائسة لتدجينها أو السيطرة الرمزية عليها أو جرّها عنوة إلى معاقل نضالية تقليدية غير قادرة سلفا على استيعابها؟

حاول كلّ طرف أن يجرّ الثورة من ساحات التعبير الحر والاعتصامي والارتجالي والمتكثّر والنابت والعفوي والمفتوح و"الشاب" في معنى غير مسبوق تماما.. إلى أجهزة

الإنتاج الانفعالي للعواطف السياسية التقليدية: إلى دعاء المسجد وبيان الحزب وخطاب المنبر ودردشة "البلاتو".. الخ. والحال أنّ الثورة قد وقعت في "الساحات"، وليس الساحات المادية فقط، بل إنّ المجال الافتراضي هو ساحة بأتمّ معنى الكلمة. الساحة هي كلّ فضاء، مهما كان نوعه، مادّيا أو مرئيّا أو مسموعا أو افتراضيا، يوفّر مسطّحات مفتوحة وأمكنة حيويّة للنشاط الحر بشكل جذري، أي في شكل اعتصام واسع النطاق بأجسام مشحونة بالقوى الغضبية الموجبة، أي مشاعر السخط التي يحرّكها كبرياء العدد الحرّ للكائنات البشرية. إنّ المكان الحيوي للثورات الجديدة ليس الجبال أو المتاريس أو الشوارع الخلفية.. بل الساحات العمومية الواسعة، الشارع والطريق والواجهة الفسيحة، حيث يمكن لكثرة حرة أن تتظاهر.

إنّ الاسم الجديد للثورة هو **التظاهر** وليس العصيان المدني أو التمرّد أو حتى الانتفاضة. التظاهر هو شكل تعبير رمزي في ميدان التجريب على الحرية المدنية لدى شعوب لم تتفطّن إلى هذه القوة الهائلة للاحتجاج السلمي للجموع الساخطة إلاّ متأخرة جدا. التظاهر كعنوان أخير على فطنة سياسية من نوع جديد تقوم على تنشيط رمزي مقصود يستثمر الاقتدار الفظيع الذي يحتوي عليه العدد المسالم ولكن الكثيف للجموع، في ساحة مفتوحة، باسم "لا" شجاعة، ولكن غير صادرة عن أيّة كراهية مريضة. "لا" الشعوب ليست "لا" عدوّة أو اضطغانية أو ثأريّة، كما قد يبدو. وحدها "لا" ضعيفة تكون اضطغانية. فليست الكرامة عنوانا على أيّ نوع من الكراهية أو الاضطغان أو الثأر.

إنّ الثورات ليست عملا ثأريّا ضدّ الحاكم الهووي. بل هي عملية تحرّر من شكل من الحكم، أجّل بلا طائل توقيت الحرية المدنية الموجبة في أفق الشعوب التي شعرت في آخر المطاف أنّها مرّت من احتلال أجنبي إلى احتلال محلّي.

14- الحرية المدنية والثورة

ليست الثورة هذه المرة غير استعادة للحرية المدنية التي اعتاش الحاكم الهووي على تغييبها باسم حرية سالبة كان يربطها شديدا ببرنامج الدولة /الأمة الهووي. لكنّ الحرية المدنية ليست عنوانا خاصا بأحد. لا هي عنوان ليبرالي ولا علماني ولا ديني. فالليبرالية لا ترى غير الأفراد المالكين يدافعون عن حقوقهم وحيث لا تكون

الدولة بالنسبة إليهم غير الحكم الذي يحمي تلك الحقوق بأكثر ما يمكن من القوانين. لكنّ شعوب الجوع لا تصلح لليبرالية إلاّ بعد تطويع جذري لهما. أمّا العلمانية فهي بلا شك وصفة هووية مناسبة للفصل بين الدولة والدين كي تسمح بالتعايش السلمي بين نماذج عيش متعددة ومختلفة. لكنّ العلمانية ليس وصفة سحرية، بل هي ظاهرة تاريخية ذات توقيع أخلاقي وديني شديد. إنّها لا تخلق حياة مدنية لدى شعب ما إلاّ بقدر ما يكون هذا الشعب قابلا لعلمنة القيم المسيحية وتحويلها إلى دستور خلقي لأشكال الضمير الشخصي والجماعي. العلمانية غير ممكنة في الواقع إلاّ في أفق شعوب ذات قيم مسيحية عميقة. أمّا في نطاق الشعوب غير المسيحية، من إسلامية أو يهودية أو غيرها، فهذه وصفة ستعترضها عراقيل نوع آخر من "الدنيوة" لم يقع التفكير فيها تفكيرا نظريا جذريا بعد.

ولذلك لا يمكن الانتصار على الطرح الإسلاموي مثلا باسم العلمانية، بل فقط مساعدته بشكل غير مباشر على رسم خارطته وضبط قواه وتنظيم معجمه الأخلاقي بشكل أفضل. ومن يريد لهذه الثورات أن تذهب قدما في إمكاناتها المعيارية الموجبة عليه أن يكفّ عن إشعال النقاشات حول الهوية العقدية للشخص الحر. فالحرية ليست معتقدا، لا علمانيا ولا لاهوتيا. إنّها تطرح مشكلا مدنيا يقع ما وراء الجدالات اللاهوتية.

أجل، لقد تحوّلت الجوامع والجمعات إلى محاكمات علنية للعلمانية والعلمانيين، وهي علامة مخيفة جدّا على تهيئة الأجواء العمومية إلى إقامة محاكم تفتيش أو محاكم ردّة على "الذمّيين الجدد". كما أنّ التبجّح باللائكية وكأنّها امتياز أخلاقي لنمط بشري "مثقف" أكثر من اللازم، فهو محض استفزاز لمحاورين سيّئين، لن يكون الحوار معهم باسم اللائكية غير خصومة لاهوتية متنكرة ووخيمة العواقب على مستقبل الحرية المدنية.

ولكن أيّ حلّ يمكن أن يرضاه أطراف هذا النقاش المستحيل؟

15- الهوية راسب من الدولة /الأمة

الهوية بحدّ ذاتها ليست عائقا أخلاقيا أمام تحقيق ذواتنا. بل هي إطار صالح لإنماء إمكانيات ذاتية كان قد تمّ تدجينها في الأثناء وتحويلها إلى جهاز انتماء بلا

توقيع خاص وجاهز للاستعمال كمجرد وسيلة لأنفسنا العمومية أو الوطنية في أفق لا نسيطر عليه أو هو حتى بلا أفق أحيانا.

منذ قرن فقط أخذ العرب والمسلمون يتكلمون لغة الهوية، تحت تأثير المعجم القانوني والأخلاقي للدولة الأمة الحديثة. وتوالت في القرن العشرين اختراعات الهوية تحت نعوت عدة، من وطنية وقومية وقطرية،... الخ. وسُكّت بطاقات الهوية وتحوّلت بعد ذلك إلى وثيقة شخصية عوّضت أشكال التذوّت الخاص بنا كأفراد وحوّلتنا إلى أدوات هووية بيد الحاكم الهووي، يستخدمها أحيانا ضدنا بوصفها تهمة أمنية وحجة قانونية ووثيقة إدارية وبصمة شخصية، بل حتى بوصفها وصفا سالبا من قبيل "مجهول الهوية" أو "مجرد من الهوية" أو "بدون هوية"، الخ... على أنّه لا ينبغي أن ننسى أنّ النضال الفلسطيني قد وهبنا استعمالا خاصا وموجبا لمعنى الهوية بلغ هالته العليا مع شعر درويش (قصيدة "بطاقة هوية" تعود إلى 1964).

لكنّ هذا المعطى التاريخي قد استُدعي إلى مهام أخرى: منذ أواخر الثمانينات في القرن العشرين تقريبا تمّ تجنيد مصطلح الهوية بشكل غير مسبوق وتحوّل شيئا فشيئا إلى بديل لغوي وأخلاقي عن اللعبة اللغوية التي كانت تؤمنها مقولة "الأمة" منذ قرن كامل ضدّ الاستعمار. إنّ معركة الهوية قد صار تُخاض ضد الغربنة والأمركة الشرسة لبقية الإنسانية. ولذلك كانت تحبّذ غالبا أن تقدّم نفسها بوصفها معركة "حضارية" بالأساس، وخاصة بعد نشر هنتنغتون لكتابه "صراع الحضارات" حيث التقط هذا الانفعال الهووي وحوّله إلى استراتيجية حضارية لتصنيف الشعوب والدول في أفق العولمة. وهو لم يخترعه ولا هو تحكّم فيه، بل وقع تحت إغرائه و لم يفعل غير استغلاله بشكل مشط.

من أجل ذلك فإنّ الثورات الحالية في بلداننا، وربما في بلدان الغرب قريبا، كما بدأ ذلك في بريطانيا، هي ليست ثورات هووية، كما يحلم بذلك المحافظون الجدد في كل مكان وتحت معاني عدة. إنّ التفكير الهووي، حتى تفكير هنتنغتون والإسلامويين، قد خرج من رحم صراعات الدولة /الأمة الهووية الحديثة، ولا يمكن أن يُفهَم إلاّ بوصفه طيفا من أطياف تلك الدولة الأمة، حتى وإن عارضها. لكنّ ثورات الكرامة ليست ثورات هووية بل ثورات حيوية. - نحن نشهد كثرات حرة طمست الفروق الهووية والعرقية والدينية في ساحات مفتوحة حيث تعمل

الكوجيطو المجروح

أسئلة الهوية في الفلسفة المعاصرة

فجأة وجدنا أنفسنا أمام مشكل قديم جديد، لكنّه عاد ليطرح نفسه بشكل أكثر حدة: من نحن اليوم، أيّها المنتمون إلى الإنسانية تحت عنوان الحداثة؟ كيف نتدبَّر علاقتنا بأنفسنا الصغرى؟ وعلى أيّ وتر تراثي يجدر بنا أن نصرِّف أنفسنا الكبرى؟ أيّ أدب صغير (أيّة أخلاق) وأيّ أدب كبير (أيّة سياسة) بإمكانهما أن يوفِّرا لنا الإطار المناسب لتطوير تقنيات تذوّت وتذاوت حرة وأصيلة، كونية ومتفرِّدة في آن؟ هل يستوفي معنى الذات كونُها هويّةً؟ أم أنّ تدبير المرء لنفسه هو حقّ مدني ينبغي ضمانه والاعتراف به بصرف النظر عن شكل انتمائه أو نوع معتقده؟ أيّ نوع من الذاتية بإمكانه ترسيخ فكرة المواطنة؟ وهل ثمة تناقض إنجازي بين الذاتي والهووي في مجتمعات تشعر أنّها قامت رغم كل شيء بثورة مدنية؟

د. فتحي المسكيني

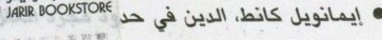
أستاذ التعليم العالي في الفلسفة في جامعة تونس. متحصل على دكتوراه الدولة في الفلسفة (2003)، مختص في الفلسفة الألمانية. له عديد المؤلفات بالعربية والمقالات بالفرنسية، تُرجم بعضها إلى الألمانية، وهي منشورة في البلاد العربية وفرنسا وألمانيا.

من مؤلفاته:

- نقد العقل التأويلي. هيدغر وفلسفة الإله الأخير
- الهوية والحرية. نحو أنوار جديدة
- التفكير بعد هيدغر أو كيف الخروج من العصر التأويلي للعقل؟

من ترجماته:

- فريدريدش نيتشه، في جنيالوجيا الأخلاق
- مارتن هيدغر، الكينونة والزم
- إيمانويل كانط، الدين في حد



ISBN: 978-614-01-0928-5



منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING
editions.difaf@gmail.com



منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef
editions.elikhtilef@gmail.com